



colloques

et

séminaires

L'homme et l'animal

dans le bassin du lac Tchad

Éditeurs scientifiques
Catherine Baroin
Jean Boutrais

IRD
Editions

L'homme et l'animal
dans le bassin du lac Tchad

Liste des publications dans la série « Méga-Tchad »

L'homme et l'eau dans le bassin du lac Tchad

Man and water in the Lake Chad Basin

Séminaire du réseau Méga-Tchad, 13-14 mai 1993,
J. W. Goethe-Universität Francfort, 1997, éd. sci.
H. JUNGRAITHMAYR, D. BARRETEAU et U. SEIBERT, 488 p.

L'homme et le milieu végétal dans le bassin du lac Tchad

Man and vegetation in the Lake Chad Basin

Séminaire du réseau Méga-Tchad, 18-20 septembre 1991,
Sèvres, 1997, éd. sci.
D. BARRETEAU, R. DOGNIN et C. VON GRAFFENRIED, 394 p.

Mort et rites funéraires dans le bassin du lac Tchad

Death and Funeral Rites in the Lake Chad Basin

Séminaire du réseau Méga-Tchad, Orstom-Bondy,
12-14 septembre 1990, éd. sci.
C. Baroin, D. Barreateau et C. Von Graffenried, 1995, 300 p.

Datation et chronologie dans le bassin du lac Tchad

Dating and chronology in the Lake Chad Basin

Séminaire du réseau Méga-Tchad, Bondy,
11-12 septembre 1989, éd. sci.
D. Barreateau et C. Von Graffenried, 1993, 292 p.

Actes du IV^e colloque Méga-Tchad CNRS/ORSTOM,

Paris, 14-16 septembre 1998

Volume 1, *Forges et forgerons,*

textes réunis et présentés par Y. Monino, 1991, 386 p.

Volume 2, *Les relations hommes-femmes dans le bassin
du lac Tchad,*

textes réunis et présentés par N. Echard, 1991, 330 p.

Volume 3, *Du politique à l'économique ; études histpriques
dans le bassin du lac Tchad,*

textes réunis et présentés par J. Boutrais, 1991, 380 p.

Relations interethniques et culture matérielle dans le bassin du lac Tchad

Actes du III^e colloque Méga-Tchad, Orstom Paris,

11-12 septembre 1986,

textes réunis par D. Barreateau et H. Tourneux, 1990, 266 p.

Le milieu et les hommes ; recherches comparatives et historiques dans le bassin du lac Tchad

Actes du II^e colloque Méga-Tchad, Orstom Bondy,

3-4 octobre 1985, 1988, 356 p.

Langues et cultures dans le bassin du lac Tchad

Actes du 1^{er} colloque Méga-Tchad, Orstom Paris,

4-5 septembre 1984, éd. sci. D. Barreateau, 1987, 218 p.

Actes du colloque du Réseau Méga-Tchad
Orléans, 15-17 octobre 1997

L'homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad

Éditeurs scientifiques
Catherine Baroin et Jean Boutrais

Éditions IRD

INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DÉVELOPPEMENT

collection Colloques et Séminaires

Paris, 1999

Mise en page

Atelier Christian Millet

Traduction

Tal Tamari, pour les résumés

Cartographie

À l'exception des cartes dont le crédit est mentionné,
les cartes ont été rédigées ou reprises
par Catherine Finetin, Maison Ginouvès à Nanterre.

Fabrication

Catherine Plasse

Maquette de couverture

Michelle Saint-Léger

Maquette intérieure

Catherine Plasse

Photo de couverture

IRD/Jean Boutrais : scène habituelle sur les monts Mandara
du Cameroun (ici, chez les Podokwo).

La loi du 1^{er} juillet 1992 (code de la propriété intellectuelle, première partie) n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans le but d'exemple ou d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article L. 122-4). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon passible des peines prévues au titre III de la loi précitée.

© IRD Éditions, 1999

ISSN : 0767-2896

ISBN : 2-7099-1436-0

Remerciements

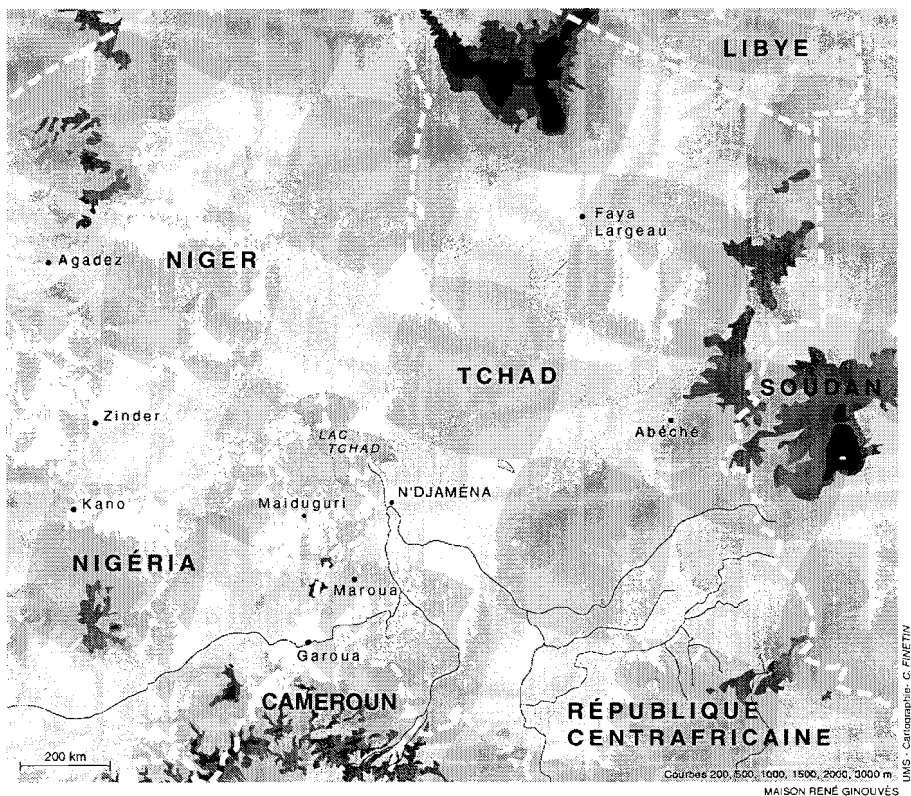
Les organisateurs du colloque Méga-Tchad d'Orléans tiennent à remercier Georges Dupré, alors directeur du Laboratoire Ermes, et son équipe administrative pour l'aide précieuse qu'ils leur ont prodiguée dans la préparation du colloque et son déroulement. Des discussions entamées en séance se sont poursuivies lors des pauses, grâce à la convivialité offerte par le coin café, dans un espace architectural aux lignes claires et audacieuses. À l'agrément des lieux et à l'intérêt du programme s'ajouta une touche régionale dont nous remercions Madame Dupré. Les participants furent sensibles à la qualité de l'accueil des bénévoles qui avaient la charge des stands de livres et d'une superbe exposition sur les fresques de l'Ennedi. Toutes ces bonnes volontés, ainsi que l'enthousiasme de notre collègue

Yveline Poncet, ont largement contribué au succès du colloque d'Orléans.

Les soutiens financiers nous venaient de l'IRD (ex Orstom, anciens départements « Sociétés, Urbanisation, Développement » et « Milieux et activités agricoles »), ainsi que du CNRS et du ministère de la Coopération. Nous remercions en particulier deux anciens responsables de l'Orstom, Jacques Charmes (département SUD) et Guy Hainnaux (département MAA), qui appuyèrent avec conviction la tenue de ce nouveau colloque du réseau Méga-Tchad.

Il n'est pas possible de citer ici les noms de tous ceux qui ont accepté de relire, corriger et améliorer les textes rassemblés dans ce volume. À ce « comité scientifique » informel s'adressent aussi nos remerciements.

Cet ouvrage a été édité avec le concours du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (UMR 7535), de l'UMR « Archéologies et sciences de l'antiquité » (EP 1730), et de sa composante le Laboratoire de recherches sur l'Afrique, tous situés dans la Maison René Ginouvès, à Nanterre.



I Le bassin du lac Tchad

Liste des auteurs

Henri-Pierre **Aberlenc**, entomologiste, Cirad, Montpellier.

Claude **Arditi**, anthropologue, URA 94 du CNRS.

Catherine **Baroin**, ethnologue, CNRS, EP 1730, Nanterre.

Daniel **Barreteau**, linguiste, Orstom-IRD, Ouagadougou, Burkina Faso.

Edmond **Bernus**, géographe, Orstom-IRD, Paris.

Roger **Blench**, anthropologue, Overseas Development Institute, Londres.

Jean **Boutrais**, géographe, Orstom-IRD, Paris.

Mette **Bovin**, ethnologue, Nordiska Afrikainstitutet, Uppsala, Suède.

Karsten **Brunk**, linguiste, Institut für Afrikanistik, Frankfurt/Main, Allemagne.

Éric **Cardinale**, vétérinaire, Cirad, Montpellier.

Jean-Charles **Clanet**, géographe, ministère de la Coopération.

Jean-Philippe **Deguine**, entomologiste, Cirad, Montpellier.

Françoise **Dumas-Champion**, ethnologue, CNRS, URA 221.

Igor **de Garine**, ethnologue, CNRS, Bordeaux.

Eric **Garine Wichatitsky**, ethnologue, université de Paris-X, Nanterre.

Dymitr **Ibriszimow**, linguiste, Institut für Afrikanistik, Frankfurt/Main, Allemagne.

Herrmann **Jungraithmayr**, linguiste, Institut für Afrikanistik, Frankfurt/Main, Allemagne.

Moïse **Labonne**, vétérinaire, Garoua, Cameroun.

Mahalia **Lassibille**, sociologue, université de Bordeaux.

Eldridge **Mohammadou**, historien, université de Maïduguri, Nigeria.

N'Chare, vétérinaire, mission spéciale d'éradication des glossines, Garoua, Cameroun.

Cécile **Pouget**, géographe, université de Paris-X, Nanterre.

Gérard **Quéchon**, archéologue, Orstom-IRD, Paris.

Christine **Raimond**, géographe, université de Paris I – Prodig.

Denis **Reiss**, socio-économiste, Cirad/Inera, Bobo-Dioulasso, Burkina Faso.

Mélanie **Requier-Desjardins**, économiste, Cirad/ Green, Montpellier.

Paulette **Roulon-Doko**, linguiste, CNRS, Llacan, Meudon.

Suzanne **Ruelland**, linguiste, université de Paris-XII & Llacan.

Nassourou **Saibou**, sociologue, université de Yaoundé 1, Cameroun.

Juliette **Schaafsma**, ethnologue, université de Leyde, Pays-Bas.

Christian **Seignobos**, géographe, Orstom-IRD, Montpellier.

Henry **Tourneux**, linguiste, CNRS, Llacan, Meudon.

Marie-José **Tubiana**, ethnologue, Inalco, Paris.

Éric **Vall**, zootechnicien, Cirad-EMVT, Montpellier.

José **Van Santen**, ethnologue, université de Leyde, Pays-Bas.

Jeanne-Françoise **Vincent**, ethnologue, CNRS, Upres-A 6041, Clermont-Ferrand.

Sommaire

Introduction	13
C. Baroin et J. Boutrais	

L'animal, acteur de l'histoire humaine

Histoires de bêtes; guépards pâles, bœufs gravés et vivants, archéologue	29
G. Quéchon	
The Westward Wanderings of Cushitic Pastoralists : Explorations in the Prehistory of Central Africa	39
R. Blench	
Le poney conquérant des savanes du Cameroun central (c. 1750-1850)	81
E. Mohammadou	

Dire et classer les animaux

Les insectes des monts Mandara : le regard des Mofu-Diamaré et le regard de l'entomologiste	109
H.P. Aberlenc, J.-P. Deguine	
Les Mofu-Gudur et leurs criquets	133
D. Barreteau	
L'atlas linguistique d'Afrique sahélo-soudanienne (ALASS) ; à la recherche d'isoglosses intergénétiqes dans le domaine zoonymique	171
K. Brunk, D. Ibrizimow, H. Jungraithmayr	

Les animaux dans la littérature orale

Les animaux dans les contes gbaya (République centrafricaine)	183
P. Roulon-Doko	
Un mythe de fondation : le mythe de l'antilope. Populations de l'Est et du Sud tchadien	193
M.-J. Tubiana	

« La belle vache » – Chants de louange aux animaux et aux êtres humains chez les Wodaaɓe du Niger	203
M. Bovin	

Un poème <i>boori</i> de Yâya Nguessek, berger peul de l'Adamaoua	221
N. Saibou	

L'animal et l'imaginaire social

L'homme et la vache dans l'esthétique des Peuls Wodaaɓe	251
M. Lassibille	

Les animaux supports de génies chez les Peuls du Diamaré	263
H. Tourneux	

L'âne, ce mal aimé	277
C. Baroin	

<i>Jaglavak</i> , prince des insectes chez les Mofu du Nord-Cameroun	299
C. Seignobos	

Panthères, autochtones et princes. Représentations symboliques du pouvoir dans les montagnes du Nord-Cameroun	305
J.-F. Vincent	

Contribution à l'ethnologie du chien dans le Nord du Cameroun et le Sud-Ouest du Tchad	321
(Masa, Muzey, Tupuri, Kera)	
I. de Garine	

Les cultes liés aux animaux chez les Masa du Tchad	349
F. Dumas-Champion	

L'homme et l'animal en pays tupuri : réalités et représentations	373
S. Ruelland	

Élevages et enjeux sociaux

Élevage social du poney musey (région de Gobo, Nord-Cameroun)	395
C. Seignobos	
Chameau, cheval, chien : mythes et symboles de trois animaux domestiques touaregs	409
E. Bernus	
« Se faire pleurer comme une femme », la signification symbolique du taureau et l'introduction récente de la vache chez les Mafa (Nord-Cameroun)	427
J. C.M. Van Santen, J. Schaafsma	
Les anciens captifs des Fulbe de l'Adamaoua et l'élevage ..	447
C. Pouget	
La traction animale au Nord-Cameroun de 1985 à nos jours	463
E. Vall	
De la complémentarité à la concurrence : agriculture et élevage dans les terres d'inondation du bassin tchadien ..	477
C. Raimond	

Les animaux et le développement durable

Chasser dans une société agraire : à propos des Duupa du massif de Poli	501
E. Garine Wichtitsky	
L'accès aux pâturages. Une approche économique de la mobilité	525
M. Requier-Desjardins	
Paysans sara et éleveurs arabes dans le sud du Tchad : du conflit à la cohabitation ?	555
C. Arditi	
Des éleveurs face aux glossines au Nord-Cameroun. Une méthode de lutte adaptée à des pratiques et représentations pastorales	575
D. Reiss, E. Cardinale, N'Chare, M. Labonne	
Zébus et mouches tsé-tsé ; chronique de l'élevage en Adamaoua (Cameroun)	599
J. Boutrais	

The Nigerian National Livestock Resource Survey. A Personal Account	627
R. Blench	
Structures spatiales et cultures pastorales (ou les limites des États-nations et des organisations tribales en Afrique centrale)	649
J.-C. Clanet	
Résumés	669
Abstracts	689

Introduction

L'homme dans son environnement : troisième volet d'un tryptique

Le colloque Méga-Tchad d'Orléans en 1997 s'est inscrit dans la même problématique générale du rapport de l'homme à son environnement que les deux colloques précédents consacrés, rappelons-le, à l'homme et le milieu végétal (Sèvres 1991) d'abord, l'homme et l'eau (Francfort 1993) ensuite. Il a concerné une autre composante importante de l'environnement pour les sociétés dans le bassin tchadien. Dès lors, nous aurons couvert plusieurs facettes de cet environnement et notre démarche acquiert ainsi une cohérence qui ne s'imposait peut-être pas de façon évidente pour chaque thème pris isolément.

Il convient tout de suite de remarquer que le thème des relations entre l'homme et l'animal ne se situe pas tout à fait dans le même registre thématique que les deux colloques précédents. L'un des intérêts de ce colloque aura consisté probablement à montrer que l'animal n'est pas vraiment assimilable à un élément du milieu naturel. Contrairement à la végétation et à l'eau que l'homme peut valoriser, modifier et modeler mais qu'il ne maîtrise pas vraiment dans le bassin tchadien, le monde animal participe de ces sociétés humaines. Avantage ou freiné par les empreintes anthropiques, l'animal occupe une position médiane entre l'homme et les milieux naturels, les écosystèmes.

Le rapport de l'homme à l'animal fait l'objet d'un retour en force dans les préoccupations scientifiques actuelles, qu'il s'agisse des dénominations dont il est l'objet, du symbolisme qui l'entoure, de l'animal comme instrument de travail ou comme médiateur des relations au milieu naturel. Rappelons la liste récente mais sans doute incomplète de quelques colloques dont la thématique est proche de la nôtre : celui de Londres sur « The origin and development of African livestock » organisé par notre collègue Roger Blench et K.C. MacDonald (1999), celui de nos collègues historiens sur « L'homme, l'animal domestique et l'environnement du Moyen Âge au XVIII^e siècle » qui s'est tenu à Nantes il y a quelques années (Durand 1993), ou

encore celui de nos collègues linguistes à Nice en janvier 1997 (Mellet 1997) et celui organisé en 1996 par Jean Céard (université Paris-X) et Jean-Louis Fischer (Centre Koyré) au Museum national d'histoire naturelle à Paris, à propos de l'histoire de la zoologie à la Renaissance. Au-delà d'une histoire de la science des animaux, le dernier colloque accordait une grande part à la représentation des animaux et à l'imaginaire animal. Ce fut également une préoccupation de notre colloque. Incontestablement, l'animal est pris en compte de manière renouvelée par diverses disciplines que le réseau Méga-Tchad a le privilège d'associer.

Du fait du rapport plus étroit que l'animal entretient avec l'homme, en comparaison des milieux végétal et hydraulique, les journées d'Orléans ont mobilisé un registre plus large d'approches scientifiques. Dans une démarche multidisciplinaire qui constitue, depuis nos débuts en 1984, une caractéristique essentielle du réseau Méga-Tchad, nous trouvons associées à nouveau les disciplines habituelles. Pour les colloques précédents s'y conjugaient des sciences naturelles comme la botanique et la pédologie. Cette fois-ci nous avons eu le plaisir d'accueillir des disciplines nouvelles et pour nous inhabituelles : l'entomologie, la médecine vétérinaire et la zootechnologie.

Itinéraire d'une thématique

Il est vrai qu'au point de départ nous avons envisagé un questionnement centré sur les animaux domestiques et l'activité pastorale, en raison de l'importance de l'élevage comme activité économique dans le bassin du lac Tchad. Peuls, Arabes, Tubu, Zaghawa, voire Touaregs devaient occuper, pensions-nous, le devant de la scène dans nos débats. Des incursions auprès des Masa et autres Tupuri auraient montré notre largeur de vue envers ceux qui ne se consacrent pas entièrement au bétail.

Lorsque les propositions d'interventions sont parvenues, leur diversité fut pour nous une vraie surprise, et il apparut rapidement que ce colloque devait prendre en compte des champs d'investigation beaucoup plus diversifiés que ceux envisagés au départ. Force nous était d'accorder plus de place au rituel et au symbolique, et de traiter un éventail d'animaux qui, de la mouche à l'éléphant, du varan à

l'antilope, éloignait de la prédominance pastorale. Nous prenions conscience, notamment, de l'importance du monde sauvage, petits insectes autant que grande faune, et de l'occasion privilégiée qui nous était donnée, par ce colloque, de l'aborder plus en détail. Le monde sauvage, en particulier celui des animaux, est-il aussi éloigné que l'on pourrait le penser des sociétés humaines ? C'est une question que nous souhaitions aborder à propos du bassin du lac Tchad.

La richesse des relations avec le monde animal et de leurs interprétations symboliques constitue un véritable patrimoine culturel des sociétés du bassin tchadien. En plus des témoignages sur l'originalité de ce patrimoine, le colloque devait aussi se poser la question de son avenir. Ne risque-t-il pas d'être remis en cause par des initiatives et des techniques actuelles ? Si l'on ne peut se soustraire à l'impératif économique du développement, il ne faudrait pas pour autant faire l'impasse sur la préservation culturelle de ce patrimoine.

Le paysage animal dans sa dimension historique

Dépassant l'étude de chaque animal ou de chaque espèce animale considérée l'une après l'autre dans ses relations avec les sociétés du bassin tchadien, nous proposons la notion de paysage animal qui serait la prise en considération d'un ensemble d'animaux, les uns domestiques, les autres plus ou moins sauvages, qui forme un système cohérent avec chaque société. Ce paysage animal n'est pas une donnée statique ni intangible, il est susceptible de changements, il est l'objet d'une histoire. Il est clair que, dans le bassin du lac Tchad, il a subi de fortes transformations au fil du temps, aussi bien à l'échelle des millénaires que dans une tranche historique beaucoup plus étroite. Il s'agit là d'un vaste domaine de recherche qui intéresse au premier chef l'archéozoologie. Les peintures rupestres en offrent un témoignage scientifique et artistique d'une grande qualité (Bailloud 1997). Mais la linguistique comparative apporte, elle aussi, sur ce sujet, des repères d'une grande valeur.

Dans le bassin du lac Tchad, il est admis que la faune sauvage a subi une évolution considérable. Au nord elle est due en grande partie à la désertification croissante, tandis qu'au sud c'est la réduction des espaces naturels qui affecte la grande faune, et peut-être aussi la moins

grande. Ici, c'est la littérature orale qui témoigne d'anciens paysages animaux aujourd'hui disparus : lions, hippopotames, girafes, éléphants, crocodiles peuplent les contes de nos sociétés tchadiennes.

Quant aux espèces domestiques, nos connaissances restent encore fragmentaires sur leur diffusion dans le bassin du lac Tchad. Si notre région n'a pas joué le rôle d'un centre de domestication des races domestiques anciennes, il y a environ 7 000 ans BP, le nord du bassin du lac Tchad s'est trouvé inclus assez vite dans les civilisations pastorales sahariennes. L'hypothèse d'une diffusion de ce pastoralisme, de la vallée du Nil vers le Sahara central et méridional est souvent avancée par des archéologues (travaux de François Paris au Niger) et Roger Blench la reprend, dans les pages qui suivent, en s'appuyant sur des arguments linguistiques.

La question de la présence préhistorique de bœufs domestiques (sans bosse) dans le sud du bassin tchadien reste encore posée. Les grandes fouilles de la butte de Daima par Graham Connah (1981) ont livré des restes d'animaux domestiques datés de 3 000 BP mais ces repères se localisent au centre du bassin. Qu'en était-il plus au sud, et plus au nord ? Pour le moment, une zoo-chronologie de ces régions ne semble pas bien établie.

En dépit de ces incertitudes, quelques jalons de l'histoire de chaque espèce domestique peuvent être avancés. L'âne, par exemple, est l'un des animaux les plus anciennement domestiqués en Afrique ; il aurait été rapidement diffusé depuis la vallée du Nil, il y a plusieurs millénaires. Le chameau (ou plus précisément le dromadaire) est par contre d'introduction plus récente, à l'époque de l'Antiquité. Le zébu à bosse, pour sa part, arrivé avec les Peuls, serait encore plus nouveau. Mais la question se pose de sa présence dans notre région avant même l'arrivée des Peuls. Un nouveau paysage animal estompe peu à peu d'autres ensembles dont le souvenir s'efface, tel que celui des poneys des Baare-Tchamba (Mohammadou, ce volume). Ainsi est-il probable que les taurins d'une part, les poneys de l'autre, faisaient partie du patrimoine de paysanneries anciennes qui en furent dépossédées.

Sur ces perspectives historiques, des travaux importants ont déjà été publiés, mais elles n'en suscitent pas moins aujourd'hui un renouveau d'intérêt. Signalons par exemple les travaux de notre collègue Christian Seignobos sur le poney du Logone (1987) ou les taurins du Cameroun (1998), les recherches en cours d'Eldridge Mohammadou

sur le rôle historique du poney dans les conquêtes des Baare-Tchamba au Cameroun central, ou encore celles de Roger Blench sur l'histoire et la diffusion de divers animaux domestiques à travers l'Afrique (1999).

Ce vaste et passionnant champ d'investigation est loin d'être épuisé. Il se renouvelle avec l'intérêt actuel pour la préservation des espèces animales dans un souci de maintien de la diversité biologique. Si la grande exposition sur « les vallées du Niger » au musée des Arts africains et océaniques, préparée par l'équipe du professeur Devisse (1993), a permis de dresser une synthèse du passé archéologique de cette grande région, il semble qu'une manifestation similaire ne serait pas prête pour le bassin Méga-Tchad. Ce serait pourtant un beau défi à relever.

L'homme anthropise l'animal

Si l'intitulé de notre colloque, « L'homme et l'animal », tend à juxtaposer deux entités distinctes dont il s'agirait d'inventorier les relations, on peut se demander si cette vision simpliste ne doit pas être repensée. En effet le rapport de l'homme à l'animal, tel qu'il apparaît dans nos sociétés, va bien au-delà de la simple domestication, appropriation, chasse ou consommation. L'homme s'incorpore l'animal, fût-il domestique ou sauvage, dans la vision qu'il s'en fait. Cette vision participe d'une construction du monde propre à chaque société. En plus d'une approche historique, la place de l'animal dans la culture constitue un thème de réflexion privilégié. L'animal est inséparable de la représentation dont il est l'objet. Celle-ci ne prend-elle pas même le pas sur toute autre réalité ? L'homme anthropise l'animal, à tel point que la distinction entre le domestique et le sauvage perd de sa pertinence. Au lieu d'un clivage, c'est plutôt selon une gradation que les sociétés organisent le règne animal. On pourrait proposer une gamme qui nous mènerait des espèces les plus anthropisées jusqu'à celles qui semblent y échapper.

Ainsi la vache peule apparaît-elle comme le prototype de l'animal humanisé. Au cœur des valeurs par l'attachement dont elle est l'objet, elle est l'expression concrète des rapports sociaux. Elle participe aussi de la conception de l'esthétique et de l'expression artistique.

Chez les Tubu, où cette forme de valorisation est moins marquée, le bétail n'en est pas moins, par les dons et contre dons dont il est l'objet, le véhicule *sine qua non* des rapports sociaux. Ailleurs, comme ce colloque en fournit quelques exemples, c'est à travers des rituels que la valorisation d'animaux humanisés s'exprime le mieux.

On pourrait penser *a priori* que les animaux qualifiés d'utilitaires, tels que le cheval ou avant lui le poney, sont moins investis par l'homme. Or, il n'en est rien. Sans occuper une place aussi vitale que celle des vaches pour les pasteurs, ils n'en revêtent pas moins une importance énorme en raison des conquêtes qu'ils ont permises et de la valorisation dont ils sont l'objet. Ils ont été, certaines races plus que d'autres, des instruments de domination et d'oppression. Qu'on évoque simplement la terreur des villageois à l'approche des chevauchées des razzieurs, au siècle dernier. Si ces montures sont encore aujourd'hui source de prestige, celui-ci se décline de façon diverse selon les espèces. Chez les Touaregs par exemple, le cheval bagzan, en dépit de son actuelle rareté, garde un prestige inégalé. Des qualités fabuleuses lui sont attribuées, à tel point qu'il constitue une aristocratie dans l'espèce chevaline. De toute façon, les chevaux, quel que soit leur prestige lié au passé, servent seulement une élite et ne se diffusent pas dans l'ensemble du corps social.

L'âne, par contre, est un animal aussi utile que répandu. Les ânes africains sont tous les mêmes et il n'existe pas de hiérarchie au sein de cette espèce. Animal repoussoir, la vie s'arrête pourtant quand il n'est pas là. À quoi tient cette opposition si marquée entre le cheval et l'âne ? Tel pourrait être l'un des thèmes de notre réflexion. Quant au chien, il n'est pas mieux considéré que l'âne. Mais il y a néanmoins chien et chien, du lévrier de race au plus vil bâtard. Il est curieux de remarquer qu'en dépit de l'importance du pastoralisme, aucune société du bassin tchadien n'utilise des chiens de berger ! Dans l'ensemble, à l'exception des lévriers touaregs, les chiens sont plutôt maltraités. Quel contraste avec l'anthropisation extrême du chien pollueur des trottoirs parisiens !

Dans la catégorie suivante pourraient entrer les espèces semi-domestiques, notamment les insectes sociaux qui exercent sur les hommes une fascination particulière : abeilles, fourmis, termites, voire les curieux *Dorylus* nettoyeurs de concessions chez les Mofu. Le rapport à l'abeille ne concerne pas la société dans son ensemble, il est réservé

souvent à des spécialistes. Des hiérarchies comparables à celles des sociétés humaines sont projetées sur le monde des insectes.

Les espèces chassées ou pêchées semblent plus à l'écart encore du monde humain. Pourtant la chasse comme la pêche peuvent être le lieu et le moment privilégiés de rapports sociaux intenses. Mais ces espèces apparemment sauvages évoluent-elles dans un environnement complètement naturel ? Des animaux sauvages, extérieurs à la vie quotidienne des hommes, n'en occupent pas moins une place de choix dans leur imaginaire. Ancêtres de clans, réincarnations d'esprits, ces animaux sauvages, gros ou petits, jouent parfois un rôle essentiel dans les représentations, ce qui est une nouvelle manière pour l'homme de se les approprier. Quant aux animaux totalement imaginaires, licornes et autres sirènes, ils semblent peu présents dans les sociétés du bassin tchadien, à quelques exceptions près. À l'inverse, d'autres animaux qui ne font l'objet d'aucune représentation peuvent intervenir de façon primordiale dans le devenir des hommes. Tel est le cas des mouches tsé-tsé, responsables de la maladie du sommeil, ou des simuliés, vecteurs de l'onchocercose.

Chaque société a sa vision particulière du monde dans laquelle elle intègre les animaux, sauvages ou domestiques. Les classifications locales en sont un témoignage. La littérature orale se fait aussi l'écho de ces représentations par les rôles attribués à chaque espèce, qui peuvent être le reflet d'une certaine conception des rapports sociaux.

Un paysage animal dominé par les zébus

Une fois la notion de paysage animal avancée, on peut se demander ce qu'elle recouvre dans le bassin du lac Tchad. De ce point de vue, il convient de reconnaître que le bassin tchadien ne constitue pas un tout homogène, que l'on élargisse ou rétrécisse ses limites. Au paysage animal centré sur les camelins au nord répond celui des zébus au sud. La frange de séparation – ou d'interpénétration – passe précisément au milieu du bassin un peu au nord du lac. Elle est parfois très nette, par exemple dans la vallée de la Dillia où coexistent – et s'affrontent épisodiquement – les Peuls éleveurs de bovins et les Tubu aux troupeaux surtout de camelins.

Plus que celui des camelins, c'est le cheptel des zébus dont les effectifs ont le plus augmenté depuis le début du siècle. Récemment, les petits ruminants ont repris de l'importance au nord, en périodes d'après sécheresses mais, à l'exception des célèbres Peuls moutonniers Ouda'en des alentours du lac Tchad, ils ne constituent pas des élevages autonomes. Les effectifs de camelins, pour leur part, restent limités, même s'ils disputent parfois avec succès des points d'eau et des pâturages aux bovins (par exemple à Diffa au Niger, d'après les observations de Brigitte Thébaud 1999).

L'essor du cheptel zébu est considérable dans les savanes du sud du bassin tchadien. Il tient à une translation des pasteurs sahéliens (étudiée en particulier par Jean-Charles Clanet au Tchad) et aux achats de zébus effectués par les cultivateurs. Alors que ceux du Tchad s'équipent en zébus arabes, les cultivateurs du Nord-Est nigérian se procurent des zébus peuls. Dans ses commentaires du recensement du bétail au Nigeria en 1990, Roger Blench parle ainsi d'un important transfert de bovins dans la région de Yola, des pasteurs aux cultivateurs (RIM 1992).

En fait, les effectifs d'ovins et de caprins sont parfois équivalents à ceux des bovins, par exemple au Bornou. Mais le zébu s'impose de plus en plus comme l'animal valorisé par excellence, non seulement par les pasteurs mais également les cultivateurs. Roger Blench cite ainsi le cas remarquable de Tchamba, anciens cultivateurs qui, ayant acquis beaucoup de bétail, ont développé une véritable culture pastorale autonome.

Au-delà de l'incertitude des statistiques, l'importance économique et sociale du cheptel bovin s'impose dans une grande partie du bassin tchadien. Au sud, les arrivées de troupeaux, par déferlements ou infiltrations, ont représenté une grande nouveauté. Désormais, le cheptel bovin devient familier, il fait partie de la vie quotidienne. Il permet des projets villageois d'enrichissement mais il risque aussi, par sa prégnance, d'exercer une pression insupportable sur les cultures.

Le paysage animal à zébus s'étend de plus en plus loin vers le sud, débordant les limites, même les plus larges, du bassin tchadien. Dans les plaines de la Bénoué, seuls les Tiv, avec leur cheptel porcin de plus d'un million de têtes et leurs cultures d'ignames, en freinent peut-être l'expansion. En Centrafrique, au contraire, il se déploie presque sans résistance.

La domination des zébus est entérinée par l'élimination ou l'absorption d'autres animaux. Parmi ceux qui en ont fait les frais figurent sans doute d'abord les races taurines au sud du bassin tchadien. L'ouvrage collectif coordonné par Christian Seignobos et Eric Thys (1998) fait le point sur cette lente tragédie. Reprenons-en quelques éléments, notamment à partir de la conclusion de Christian Seignobos.

Les taurins constituaient autrefois une race bovine largement répandue au Nord-Cameroun. Pourtant, accaparé qu'il était par les aînés et les notables, ce cheptel n'a peut-être jamais été très nombreux. Les taurins jouaient moins un rôle économique que celui de vecteur social et religieux, en particulier pour le règlement des dots. Peu intégrés à l'agriculture, ils ont cependant conduit à l'aménagement d'amorces de bocages. La désaffection actuelle à l'égard de ces animaux va de pair avec une contestation des rapports sociaux qu'ils concrétisaient, voire avec une conversion ethnique. Même si les Kapsiki valorisent encore les aptitudes de leurs taurins (Van Beek 1998), ils se mettent à posséder davantage de zébus. Dans la confrontation entre taurins et zébus, les seconds l'emportent par une certaine neutralité sociale (si ce n'est culturelle). L'achat de zébus par les cultivateurs leur permet de capitaliser de l'épargne, sans connotation socio-religieuse. Le cheptel bovin devient une simple composante économique. Affiché, il prospère librement. Ainsi, une ancienne race bovine non dénuée de qualités zootechniques risque-t-elle de disparaître, alors que dans l'ensemble, le cheptel bovin ne fait qu'augmenter. Discordance étonnante mais qu'on retrouve en d'autres contextes, par exemple en Europe, avec la menace de disparition de races locales, balayées par la Prim'Holstein.

L'expansion considérable des zébus concurrence également la faune sauvage, notamment celle des herbivores. La compétition entre les animaux se prolonge parfois par des relations conflictuelles entre des sociétés. C'est aux marges de l'aire d'expansion des zébus que ces rivalités sont le mieux repérables, par exemple en Centrafrique. Cultivateurs, les Gbaya de l'Ouham devenaient des chasseurs une fois la saison sèche établie. Pour eux, la chasse jouait un rôle alimentaire mais également social et rituel. Des chiens, élevés pour la chasse, rabattaient le gibier lors des chasses collectives. L'afflux des pasteurs mbororo, surtout à partir des années 1970, a entraîné une raréfaction de la faune, autrefois abondante. La présence permanente de bétail

en brousse écarte les animaux sauvages; les feux pastoraux précoces rendent sans objet ceux pour la chasse. Les chiens des Gbaya, affamés et inutiles, errent en brousse où il arrive qu'ils égorgent les moutons des pasteurs. Ceux-ci ripostent en abattant ces chiens ensauvagés. Or, les Gbaya n'admettent pas que l'on tue des chiens, pas plus que les Mbororo n'acceptent la perte de moutons, élevés pour les fêtes religieuses. Ainsi, l'épuisement de la faune sauvage peut-elle comporter tous les ingrédients de violences inter-ethniques.

L'hypothèse d'une uniformisation des paysages animaux du bassin tchadien demande sans doute à être nuancée. D'abord, le pastoralisme camelin reste bien vivant dans le nord, en s'adaptant aux crises climatiques comme aux nouveaux contextes économiques (approvisionnement du marché libyen, transport des récoltes des cultivateurs). D'autre part, il existe plusieurs variétés de zébus qui ne manifestent pas toutes une égale expansion spatiale ni un même essor numérique. Enfin, des noyaux d'autres cheptels subsistent au milieu des paysages animaux à zébus. C'est le cas des élevages porcins. Autrefois considérés comme relictuels, certains font preuve d'un dynamisme remarquable, par exemple chez les Mundang et Tupuri du Nord-Cameroun. C'est l'histoire d'une réussite exemplaire. La ruine du cheptel bamiléké, par suite de la peste porcine africaine (en 1983) a tari l'approvisionnement du Centre-Cameroun qui est grand consommateur de viande porcine. Mundang et Tupuri ont su répondre à cette demande, grâce au transport des animaux par camions sur l'axe routier de Garoua puis par le train à partir de Ngaoundéré.

Alors que les hommes s'intéressent à l'élevage bovin, les porcs sont l'affaire des femmes et des enfants. Cet élevage pour le marché reste encore familial. Les porcs sont nourris avec des déchets ménagers et surtout des drèches, issues de la fabrication de bière de mil qui s'est développée à la faveur de la crise économique et de la dévaluation de la monnaie. L'élevage porcin donne lieu à des contrats et à des formes d'organisation originales. Des femmes spécialisées dans la bière de mil vendent des drèches à d'autres femmes qui font l'élevage de porcs. Des formes de métayage associent des détenteurs de capitaux à des femmes : les premiers achètent des truies et les mettent en pension chez des familles qui élèvent les porcelets. Le produit des ventes est partagé entre les partenaires. Des Peuls s'engagent eux-mêmes dans cet investissement ! D'ailleurs, la période de gardien-

nage est curieusement appelée *gaynaaka*, comme chez les pasteurs peuls. Pendant les vacances, des écoliers prennent en charge l'élevage d'un porc qui, après la vente, leur assure une bourse de rentrée scolaire (informations orales d'Albert Douffissa).

Les avantages de cet élevage porcin sont nombreux : animaux à cycle court qui valorisent des sous-produits agricoles et ménagers, s'insèrent dans un espace densément cultivé et procurent des revenus monétaires aux femmes et aux enfants. Tant qu'il reste en élevage familial dispersé, les risques de grandes épizooties sont minimes. Cependant, le porc est un grand dévastateur de récoltes. Mal nourri, il peut forcer les clôtures les plus solides. Les porcs, laissés en divagation dès le début de la saison sèche, interdisent des cultures aux abords des villages. L'essor de cet élevage chez quelques sociétés imposera un remodelage de leurs terroirs. L'élevage porcin représente, en même temps, une protection contre les abus des chefs qui, souvent musulmans, prélèvent des animaux chez leurs gens. Cet élevage contredit « l'envie de bovins » qui semble animer toutes les paysanneries du bassin tchadien. En fait, deux paysages animaux coexistent chez les Mundang et Tupuri : celui des zébus, géré par les hommes, persiste à côté de celui des porcs développé par les femmes. Le clivage traverse ces sociétés en suivant la division entre les sexes. Hommes et femmes projettent sur les animaux des trajectoires économiques différentes.

Composantes écologiques des paysages animaux

Une piste de recherches consisterait à inventorier les composantes des paysages animaux dans le bassin tchadien, notamment pour les rares espaces qui échappent encore à la prépondérance des zébus. Il est probable qu'ils se maintiennent en mettant à profit des « niches » écologiques mais aussi économiques, voire culturelles. Ainsi, le déploiement des zébus est-il lié à une rétraction parallèle des mouches tsé-tsé, vecteurs de trypanosomose bovine. Au contraire, les taurins sont réputés supporter une certaine infestation en glossines. En fait, l'exclusion mouches tsé-tsé/zébus simplifie des relations plus complexes, selon l'espèce de glossine en cause et son propre degré d'infection en trypanosomes. De plus, la répartition des glossines n'est pas stable. Elle est sujette à des fluctuations qui enregistrent des

tendances climatiques vers le sec ou l'humide mais aussi des évolutions dans l'occupation de l'espace par les sociétés. Au début de ce siècle, deux espèces de glossines infestaient ainsi les plaines du Diamaré et du bas-Logone. Ensuite, elles ont régressé, au fur et à mesure que les déboisements agricoles s'intensifiaient, notamment aux dépens des galeries forestières (Gruvel, Troncy, Tibayrenc 1970). Cet assainissement progressif du milieu pastoral n'a pas empêché des dilatations de poches glossinaires, comme cela s'est produit dans les vallées au nord de Garoua, au cours des années 1950-1960 (Boutrais 1983). Une histoire spatiale des mouches tsé-tsé permettrait d'écrire, en contrepoint, celle des paysages animaux probables à zébus. Cette histoire écologique reste largement à reconstituer dans l'ensemble du bassin du lac Tchad.

La notion de paysages animaux est intéressante par l'ampleur du spectre biologique qu'elle embrasse et les multiples inter-relations entre les espèces qui s'y trouvent englobées, y compris d'ailleurs l'homme. Dans un même environnement naturel, le mode de vie induit des paysages animaux différents. Dès lors, les logiques écologiques qui sont mises en œuvre diffèrent également. Un exemple limité mais éloquent de ces registres a été présenté par Frédéric Paris (1992 : 72 et suiv.) dans la région de Poli. Les galeries forestières de cette région sont infestées de simulies, des moucheron qui transmettent à l'homme l'onchocercose, une maladie qui se traduit par de la cécité. Les Dowayo, qui sont des cultivateurs, souffrent de cette contrainte. Certains possédaient autrefois des taurins (Seignobos 1998) mais la plupart n'ont maintenant que des chèvres. Des comptages de piqûres de simulies par personne montrent qu'elles fléchissent seulement près des villages ou dans les champs groupés. Le rassemblement des gens permet de diluer les piqûres, ce qui représente une forme de défense des populations rurales déjà élucidée par des chercheurs en d'autres régions (Hervouet et Prost 1979).

Or, dans la même région vivent maintenant des pasteurs mbororo. Bien qu'habitant en campements isolés, ils ne sont pratiquement pas touchés par les piqûres ! Leurs troupeaux de zébus attirent les simulies qui font preuve d'une véritable zoophilie, en piquant les bœufs de préférence aux hommes. Les simulies se montrent surtout agressives le matin et le soir, quand les troupeaux se tiennent rassemblés près des campements. Ainsi les animaux des Mbororo forment-ils un

écran entre les hommes et les similies. Au contraire, les chèvres des Dowayo, qui se déploient chaque jour autour des villages, n'assurent pas une protection équivalente.

D'une façon générale, les Mbororo éloignent leurs animaux des insectes piqueurs, nombreux au voisinage des galeries forestières, mais ils ne développent pas une stratégie spéciale d'évitement des similies. Alors qu'ils se montrent très sensibles aux mouches tsé-tsé, leurs zébus protègent efficacement les pasteurs d'une grave maladie. Ceux-ci bénéficient ainsi d'une immunité qu'on pourrait qualifier d'écologique. Cette stratégie de protection n'est pas exprimée par les acteurs mais ils la pratiquent spontanément. Le jeu des relations entre homme et animal est donc plus complexe que celui d'influences réciproques. Des sociétés peuvent se servir littéralement de leurs animaux, de façon à s'assurer une protection sanitaire.

Le paysage animal est, sans doute, un trait distinctif de chaque société, du fait qu'elle se forge sa propre conception de son environnement animal. Mais une société donnée n'est pas pour autant un ensemble replié sur lui-même. Influences et emprunts se produisent quotidiennement. Il appartient aux chercheurs de les mettre en évidence. Le repérage de traits communs, d'un paysage animal à l'autre, peut permettre d'identifier des ensembles culturels plus larges, ce qui est aussi l'un des objectifs de la recherche collective entreprise au sein du réseau Méga-Tchad.

Catherine Baroin et Jean Boutrais

Bibliographie

- BAILLOUD G., 1997 —
Arts rupestres en Ennedi.
Sepia-PMCT, 154 p.
- BLENCH R. B., MACDONALD, K. C.
(éd. sci.), 1999 —
*The origin and development
of African livestock*. London,
University College Press.
- BOUTRAIS J., 1983 —
L'élevage soudanien ; des parcours
de savanes aux ranchs (Cameroun-
Nigeria). Paris, Orstom, *Travaux
et documents*, n° 160, 148 p.
- CONNAH G., 1981 —
*Three thousands years in Africa ;
Man and his environment in the Lake
Chad region of Nigeria*. Cambridge,
Cambridge University Press, 268 p.
- DEVISSE J., POLET J., SIDIBE S.
(éd. sci.), 1993 —
Vallées du Niger. Paris,
Éditions de la RMN, 575 p.
- DURAND R., 1993 —
*L'homme, l'animal domestique
et l'environnement, du Moyen Âge
au XVIII^e siècle*. Nantes,
Ouest-Éditions, 387 p.
- HERVOUET J.-P., PROST A., 1979 —
Organisation de l'espace
et épidémiologie de l'onchocercose.
*In : Maîtrise de l'espace agraire et
développement en Afrique tropicale ;
logique paysanne et rationalité
technique*. Actes du colloque de
Ouagadougou, Paris, Orstom,
Mémoires Orstom, n° 89 : 179-189.
- GRUVEL J., TRONCY T., 1970 —
Contribution à la connaissance
de la distribution des glossines
au Nord-Cameroun. *Revue d'élevage
et de médecine vétérinaire dans
les pays tropicaux*, 23 (1) : 83-91.
- MELLET S., 1997 —
Les zoonymes. Actes du colloque
international tenu à Nice les 23, 24
et 25 janvier 1997. Publications
de la faculté des Lettres, Arts
et Sciences de Nice, nouv. sér. 38.
Collection du Centre de recherches
comparatives sur les langues
de la Méditerranée ancienne, Lama,
14, Nice.
- PARIS F., 1992 —
De l'onchocercose à la géo-oncho-
graphie. *In* Blanc-Pamard, C. (éd.) :
*La santé en société ; regards
et remèdes*. Paris, Orstom, *Colloques
et séminaires* : 59-85.
- RESOURCE INVENTORY AND
MANAGEMENT LIMITED (RIM), 1992 —
Nigerian livestock resources, vol. 3 :
State reports. St. Helier, Jersey.
- SEIGNOBOS C., TOURNEUX H.,
HENTIC A., PLANCHENAUT D., 1987 —
Le poney du Logone, Maisons-Alfort,
IEMVT, *Études et synthèses*, 23,
213 p.
- SEIGNOBOS C., THYS É., 1998 —
Des taurins et des hommes.
Cameroun, Nigeria. Paris, Orstom,
Latitudes 23, 400 p.
- SEIGNOBOS C., 1998 —
Les Dowayo et leurs taurins.
In Seignobos C., Thys É., *Des taurins
et des hommes*. Cameroun, Nigeria.
Orstom, *Latitudes* 23 : 61-121.
- THÉBAUD B., 1999 —
*Gestion de l'espace et crise pastorale
au Sahel ; étude comparative du
Niger oriental et du Yagha burkinabé*.
Paris, EHESS, thèse de doctorat,
479 p.
- VAN BEEK W., 1998 —
Les Kapsiki et leurs bovins.
In Seignobos C., Thys É., *Des taurins
et des hommes*. Cameroun, Nigeria.
Orstom, *Latitudes* 23 : 15-38.

L'animal, acteur de l'histoire humaine

thème 1

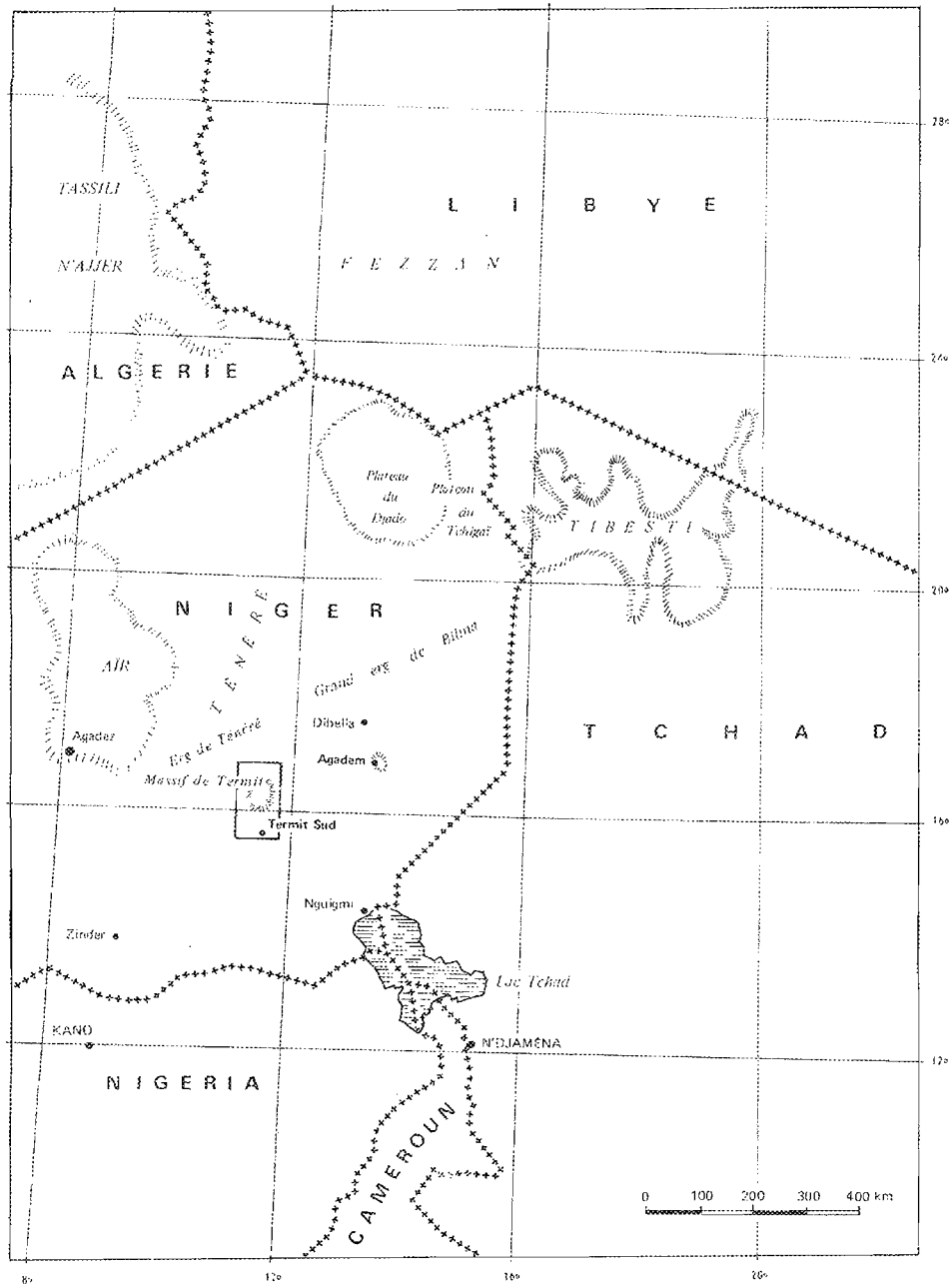
Histoires de bêtes

Guépards pâles, bœufs gravés et vivants,
archéologue

Gérard Quéchon

Le cadre géographique de référence des réflexions qui suivent est la région de Termit, située au Niger oriental, aux environs du 16° de latitude nord, à mi-distance entre le lac Tchad et le massif de l'Aïr, et en limite sud du Ténéré. Petit massif tabulaire dans sa partie sud, erg entrecoupé d'affleurements rocheux gréseux ou volcaniques dans sa partie nord, l'un et l'autre parsemés des témoins sédimentaires d'anciens étangs et lacs, Termit a constitué le cadre des recherches archéologiques que j'ai menées durant des années pour le compte de l'Orstom et de l'Institut des recherches en sciences humaines du Niger (fig. 1). Quantitativement très riche, car plus de 200 gisements ont été répertoriés, l'archéologie de cette région apporte en outre des informations sur plusieurs des questions fondamentales de la préhistoire des dix derniers millénaires : naissance de l'agriculture, de la métallurgie, interactions entre les populations, les climats et les milieux, apparition de modes de vie différenciés au sein d'une même culture...

J'évoquerai ici quelques points sur lesquels l'observation de la faune a pu nourrir la réflexion et aider à une meilleure compréhension de la réalité archéologique. En effet, il était couramment admis, lorsque ce programme a été entrepris, qu'il y avait un lien quasiment mécanique, au moins pendant les dix derniers millénaires, entre la densité du peuplement en zone désertique et les variations de la pluviométrie. Pour la région concernée, les trois derniers maxima humides se situent aux environs de 9 000-8 000, 5 500 et, dans une moindre mesure, 3 500 ans avant nos jours. À ces épisodes favorables correspondraient des populations nombreuses qui émigreraient partiellement ou tota-



■ Figure 1
Sahara oriental – La zone de Termite Sud est encadrée.

lement lors des sécheresses. Certaines remarques effectuées à propos d'animaux ont aidé à comprendre que la situation était en réalité beaucoup plus complexe.

I Histoire de gazelles

Dès son arrivée à Termit, le visiteur curieux ne peut manquer d'être frappé par les particularismes de l'écosystème local : de nos jours encore, il y demeure, que ce soit dans la flore ou dans la faune, des espèces qu'on ne retrouve que plusieurs centaines de kilomètres au sud : mouflons, tortues, pintades... Le massif de Termit, bien que peu important en superficie et en altitude, et bien qu'il n'y existe plus de village permanent, joue indéniablement le rôle de zone-refuge. Le long de la petite falaise et près des anciens cours d'oueds que l'on peut encore suivre grâce à la présence d'une végétation moins étique, subsistent des niches de vie. C'est là que se retrouvent les outardes, lapins, serpents et chameaux égarés qui trouvent le gîte et le couvert sous les quelques arbres qui ont résisté à la péjoration du climat. C'est là également, à chaque campagne de prospection, que l'on rencontre les gazelles dorcas, en groupes qui peuvent aller de cinq à quarante individus. Néanmoins à deux reprises, nous avons constaté l'absence des chameaux et des gazelles de leurs lieux de vie habituels : dans les deux cas il y avait eu des pluies d'été assez abondantes pour donner naissance, loin dans l'erg, à une maigre prairie de graminées. Les gazelles avaient quitté la proximité du massif et se retrouvaient au large, paissant isolées ou par groupes de deux ou trois têtes au maximum. Le constat certes est banal, mais il nous a aidé à résoudre une question qui jusqu'alors nous avait préoccupé : la densité de l'occupation humaine à Termit, pour ce que nous pouvions en deviner, apparaissait en décalage assez net avec les meilleures conditions climatiques, révélées par les courbes du rapport humidité-sécheresse établies dans la région par M. Servant (1973). On notait en particulier sinon une absence, du moins une grande raréfaction des sites vers 5 500 – 6 500 ans B.P., au moment où les lacs étaient à leur niveau maximum.

Or il suffit, pour comprendre le phénomène, d'appliquer aux populations préhistoriques le constat établi en observant les gazelles

contemporaines : en cas de climat plus favorable, l'espace vital s'agrandit considérablement et il y a dispersion sur le territoire; la sécheresse au contraire provoque une concentration.

Comme des raisons légitimes d'efficacité poussent les préhistoriens à consacrer le meilleur de leurs efforts aux régions les plus riches, et cela d'autant plus qu'ils travaillent en zone difficile, ils sont ainsi naturellement conduits à se forger une vision partielle – et quelquefois même contraire à la réalité – des variations de la densité du peuplement sur l'ensemble d'un territoire, à un moment donné.

On ne saurait pourtant simplement substituer au postulat climat favorable/fort peuplement le postulat inverse. À coup sûr, le phénomène ne joue qu'à l'échelle locale et la population de gazelles ne diminue pas les bonnes années; elle s'éparpille. L'on pourrait même parier sur une augmentation de la densité de l'occupation à terme, en cas d'amélioration durable de la pluviométrie. Il n'en reste pas moins que le comportement des gazelles aide à prendre conscience de la complexité du lien entre le peuplement préhistorique et les variations climatiques et peut éviter au chercheur des conclusions aussi sommaires que fausses.

Histoire de guépards et de mouflons

Lors des premiers contacts avec la région de Termit, un guide tubu, Yasko Kindimmi, dont la connaissance du massif et de tout le Sud-Ténéré ne cessait de faire notre admiration, accompagnait l'équipe. Il nous avait beaucoup intrigué, lors des conversations du soir autour du feu, par ses évocations de la faune locale. Selon lui en effet les lions avaient disparu depuis longtemps, même s'ils avaient laissé leur nom à une vallée proche, mais, en dehors des hyènes, chacals et autres fennecs, dont la présence ne pouvait surprendre, il restait dans la région un carnivore plus inhabituel et plus grand, dont l'identification apparut problématique. Certes, les difficultés de traduction n'arrangeaient rien, mais il y avait autre chose : bien qu'on soit très au nord de ses terrains de chasse actuels, le guépard nous semblait le seul animal adapté à l'écosystème du massif et susceptible de répondre à la description. Nous butions sur le fait que selon Yasko l'animal en

question, *wuri*, n'avait pas de taches : « il est tout comme le lion, un peu moins haut, moins large, mais son pelage est beige, tout comme celui du lion », répétait-il.

L'histoire aurait pu s'arrêter là, car à sa connaissance l'espèce était désormais très rare, il n'en avait plus vu depuis longtemps. Un jour, pourtant, nous tombâmes sur des traces qui menaient au pied d'une falaise et nous pûmes reconnaître une indiscutable famille de guépards, un mâle, une femelle et deux petits. Mais, comme l'avait dit Yasko, ils étaient de couleur sable... et sans taches. Seule l'observation à la jumelle laissait deviner que le pelage n'était pas absolument uniforme et portait encore des pastilles et un larmier très légèrement plus foncés que le reste du corps.

Quel est l'intérêt de cette anecdote ? Si l'on ajoute à cet exemple celui des mouflons résiduels, dont on sait (car il n'y a pas de point d'eau permanent) qu'il ne boivent pas souvent, contrairement aux habitudes de l'espèce, si l'on a aussi en mémoire le fait qu'une partie de la flore arbustive est en quelque sorte fossilisée vivante, ne se développant plus sans pour autant mourir, il est clair que nous sommes en face d'écosystèmes « conservatoires » où nombre d'espèces, pour ainsi dire piégées, se sont maintenues au prix d'intéressants processus adaptatifs. Nous voici donc en présence d'un second élément de réflexion applicable aussi à des groupes humains : même des lieux assez inhospitaliers pour décourager l'installation d'une population sont susceptibles de continuer d'abriter des familles arrivées lors d'un épisode climatique plus favorable et qui se sont progressivement adaptées à des conditions plus difficiles. À condition de ne pas pousser trop loin le parallèle, l'observation du monde animal fournit donc ici une nouvelle indication de la complexité du lien homme/milieu/climat.

Histoire de bovidés

La troisième évocation animale est liée à la découverte et à l'étude de deux stations d'art rupestre. En regard de maints autres massifs sahariens, en particulier du Tassili des Ajjers, mais aussi, même s'ils sont moins riches, de l'Ahaggar et de l'Aïr tout proche, la région de Termit est très avare de documents rupestres (fig. 2). Cette rareté se

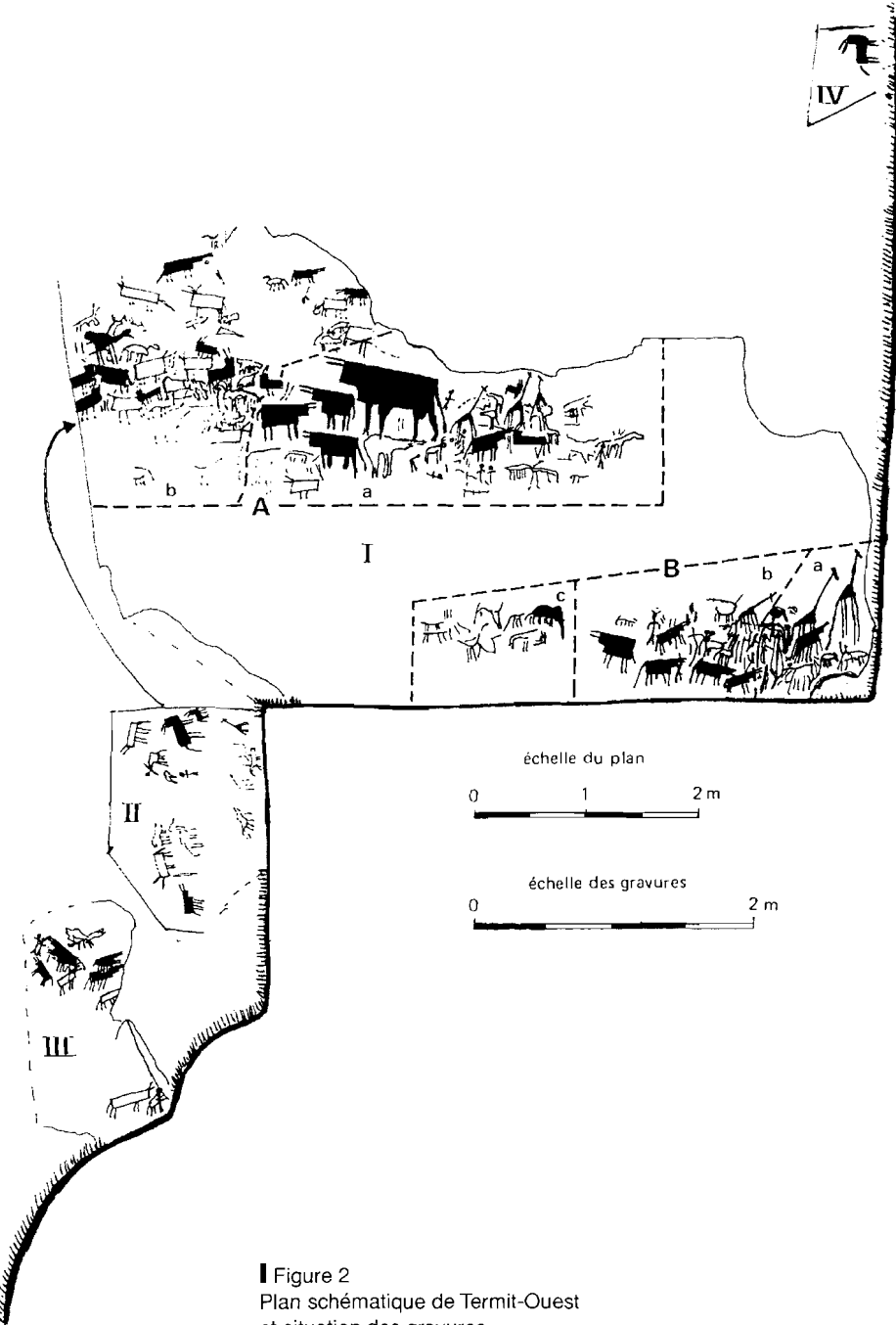




Figure 3

Exemple de gravure du couple bovidé/girafe (relevé au 1/10^e d'une gravure par piquetage sur bloc de grès à Guezeda-Keita).

remarque d'autant plus que l'on se rappelle la densité des sites d'habitat et l'abondance des témoins matériels anciens. Mais si pauvres qu'elles soient, ces gravures se sont révélées pleines d'intérêt, d'autant plus que la dimension modeste des stations a facilité l'analyse et autorisé une minutie d'observation peu compatible avec des ensembles plus vastes. Il a donc été possible d'affirmer qu'à Termit, et contrairement aux idées reçues, les représentations rupestres n'illustraient pas des moments de la vie quotidienne et ne constituaient pas un portrait de l'environnement de l'époque. Elles sont structurées en scènes répétées d'opposition binaires (et parfois ternaires) organisées en mythogrammes et basées sur le couple animal bovidé/girafe (fig. 3). Découvrir la signification et le fondement de ces mythogrammes, en décryptant le système symbolique des auteurs, est une toute autre histoire. L'important était de mettre en évidence un système de pensée ordonnée et de montrer que si l'on ne pouvait pas le généraliser à tout l'art saharien, il existait néanmoins ailleurs qu'à Termit, et notamment dans l'Aïr et dans l'Atakor.

Il n'est pas indifférent d'évoquer cet exemple d'une métaphysique ancienne illustrée par la faune. Mais pour en revenir au cœur de notre propos, je voulais surtout aborder la question de l'art rupestre pour m'interroger sur la représentation d'espèces animales disparues des régions où l'on peut admirer leur silhouette sur les parois gréseuses. La publication, il y a plus d'un demi-siècle, des troupeaux de bœufs du Tassili a popularisé l'idée du « Sahara vert » et attiré l'attention sur les variations climatiques qui avaient permis l'existence de pasteurs en plein désert. Sans aller jusqu'à parler de Normandie africaine, on se laissait parfois aller à des évocations de gras pâturages. On est certes revenu de ces excès, mais la nostalgie demeure d'une ancienne Afrique humide et riante, avec son grand lac Tchad formant une « mer intérieure » et ses étendues de savanes à la place du désert. Que des bœufs aient été gravés dans le roc semble d'ailleurs sceller l'authenticité de ce tableau quelque peu idyllique.

Or, au risque de décevoir les esprits bucoliques, la vérité m'oblige à dire qu'au moment même où j'effectuais le relevé des gravures de Termit ouest, à grand renfort de sueur sur ces rochers chauffés par le soleil au milieu du sable nu, je me suis trouvé un soir, en redescendant de la falaise, nez à nez avec un bœuf... bien vivant ! Vision de cauchemar, pour un préhistorien habitué à évoquer en esprit les épisodes favorables où la région pouvait supporter l'élevage de troupeaux, que ce bœuf surgissant en pleine dune, tranquillement, et me fixant du coin de l'œil avec, m'a-t-il semblé alors, un brin d'ironie... Certes il s'agissait d'un seul bœuf, il n'était pas bien gras et je n'ai pas mis longtemps à réaliser qu'il n'était pas venu là tout seul : j'assistais à la promenade vespérale du bœuf de case d'une famille tubu campant non loin de là, à proximité du puits.

Mais il aurait été dommage de ne pas profiter de la leçon. Il faut, clairement, revoir à la baisse la plupart des conclusions sur la caractérisation d'un milieu ancien grâce à l'identité des espèces présentes, en particulier à partir du moment où l'homme est là : il introduit fatalement des paramètres nouveaux en contradiction avec l'écosystème.

I Des comportements animaux, révélateurs possibles des variations du peuplement historique

Distorsion dans l'espace, dans la mesure où la densité « fossile » d'une occupation ne peut se mesurer qu'à l'échelle locale : c'est ce que nous disent les gazelles. Distorsion dans le temps, puisque les espèces animales, homme compris (et homme surtout) disposent d'une considérable faculté d'adaptation et de résistance aux conditions extérieures, c'est ce que nous disent les guépards. Distorsion enfin dans la cohérence avec le milieu, puisqu'il existe de multiples raisons, le plus souvent d'origine humaine, de décalage avec l'écosystème, c'est ce que nous dit le bovidé de Termit sur sa dune.

S'agissant du passé, la relation homme/climat/milieu naturel n'est, à l'évidence, pas aussi simple qu'on a pu et que l'on peut encore souvent le dire. S'ajoutent en outre, aux distorsions ici évoquées, celles qui sont liées en propre à chacun des éléments du trinôme. Les sociétés humaines de la préhistoire sont complexes, beaucoup d'éléments de compréhension font définitivement défaut ; la connaissance des milieux reste, elle aussi, très imparfaite ; et la notion de « climat favorable » demanderait à être largement précisée : beaucoup des étangs interdunaires, par exemple, au bord desquels se sont installés les hommes, sont des étangs à évaporites, qui traduisent plutôt un climat aride... mais plus favorable au peuplement que les régions avoisinantes.

L'observation des animaux actuels peut donc apporter sa contribution à une meilleure appréhension de la complexité des phénomènes de variation de la densité des populations préhistoriques. Celles-ci, pour être moins simples à comprendre et moins aisées à décrire qu'on a pu le croire d'abord, n'en deviennent que plus passionnantes à étudier.

Bibliographie

QUÉCHON G., 1979 —

Art rupestre à Termit et Dibella.

Cahiers Orstom sér. Sc. Hum. XVI, 4 : 329-349 (repris sans l'iconographie dans *Empreintes du Passé, Autrepart*, 1997, n° 4, éditions de l'aube/Orstom : 45-64).

SERVANT M., 1973 —

Séquences continentales et variations climatiques : évolution du bassin

du Tchad au Cénozoïque supérieur.

Paris, Orstom, *Travaux et documents*, 84, 346 p.

STRIEDTER K.H., TAUVERON M., 1994 —

L'art rupestre saharien et ses problèmes. In : *Milieux, hommes et techniques du Sahara préhistorique*. Paris, L'Harmattan : 105-126.

The westward wanderings of Cushitic pastoralists

Explorations in the Prehistory
of Central Africa

Roger Blench

Introduction

The origin and homeland of the major linguistic groupings in Africa, has been a subject of controversy since the first tentative attempts to classify the more than 2000 languages of the continent. Although most scholars are now agreed on the assignment of most languages to one or other of the phyla present in Africa, the internal arrangement of the subgroups within each phylum is very much open to discussion. Models of internal structure influence the historical interpretation of ethnolinguistic diffusion; if one branch of a phylum is considered especially close to another then historical models must account for its speakers' contiguity at some time in prehistory.

Of particular interest in this respect is the Afroasiatic phylum, both because it is so widespread in Africa and the Near East and because its internal structure is as yet very unclear. Afroasiatic has a somewhat ambiguous status among the major language phyla of the world. As the grouping that includes not only several languages sanctified by major world religions, but also the earliest written language, it has benefited from a massive research and publication effort in certain rather specific areas. It also has old-established traditions of scholarship that have not always had a positive effect on innovative research.

One branch of Afroasiatic that presents a specific problem is Chadic, the family of 150 + languages centred on Lake Chad but spreading from the borders of Sudan to northwestern Nigeria. Chadic is clearly the most internally diversified subgroup of Afroasiatic and perhaps for that reason might be considered as the most ancient branching. However, linguistic geography suggests rather strongly that it is indeed an intrusive group reaching the region after the establishment of the Nilo-Saharan and Niger-Congo phyla (see maps in Perrot 1988; Crozier & Blench 1992; Blench 1993a, 1997a). Since its nearest relatives are geographically remote (Berber or Cushitic) it has often been suggested that speakers of the Proto-Chadic were mobile pastoralists of some type. This has never been substantiated either linguistically or archaeologically and no date has been proposed for such a movement.

The purpose of this paper¹ is to put forward a model to account for the position of Chadic within Afroasiatic and to suggest a time and a route whereby Chadic pastoralists could have arrived at the Lake Chad area. Linguistic support for this hypothesis is presently limited to livestock terminology; full confirmation of this idea could only come from much more detailed comparative work within Afroasiatic. The paper explores the history of ideas concerning the internal classification and membership of Afroasiatic and to a lesser extent of Nilo-Saharan, since the two phyla interpenetrate in the crucial region of Central Africa. It then considers the domestic stock in this region of Central Africa and sets out the linguistic evidence for connections between Afroasiatic subgroups. Finally, archaeological evidence that can be linked to the proposed migrations is reviewed.

¹ I would like to thank the organisers of Méga-Tchad for allowing me to present this long and somewhat complex paper, a preliminary version of which was given at SOAS in 1995. I would like to thank David Appleyard, Jean-Charles Clanet, Richard Hayward, Hermann Jungraithmayr and Kay Williamson who have commented on various versions of it. Lionel Bender has been the source of stimulating debates on the subject of the classification of Nilo-Saharan and Afroasiatic, while not commenting directly on the text of the paper.

Afroasiatic and Nilo-Saharan Classification

Historical Views of Afroasiatic

Ruhlen (1987: 87 ff.) gives a useful concise history of the classification of the languages that constitute the phylum. The kinship of Hebrew, Arabic and Aramaic was recognised as early as the 1530s, and Ludolf pointed out the affinity of Ethiosemitic with the near Eastern languages in 1702. The name “Semitic” was proposed in 1781 by von Schläözer. Berber and some of the Chadic languages, notably Hausa were added during the course of the nineteenth century. The earliest version of Afroasiatic as presently understood probably appears in Müller (1876–87) who linked Egyptian, Semitic, Berber, Cushitic and Hausa, the only known Chadic language at the period.

A phylum under the name Afroasiatic goes back to Joseph Greenberg (1963). Previously, the preferred name was “Hamito-Semitic”, an unfortunate conjunction both clumsy and redolent of suspect racial theories. Hamito-Semitic is by no means expunged from the lexicon, hence the confusing titles of various collections of conference proceedings (cf. Bynon 1984). Even disregarding the “Hamitic hypothesis” Hamito-Semitic gives a primacy to Semitic that is entirely without linguistic justification². Other proposed names include Afrasian, Lisramic (Hodge 1976) and more strangely, Lislakh. These have not been widely adopted and Afroasiatic will be used here.

Afroasiatic has been the subject of a number of overviews, beginning with Müller (*op. cit.*). Historically, the most important of these have been Cohen (1947) and Diakonoff (1988). Hodge (1971, 1976) represents a summary of the situation in the early 1970s. In 1995, two very different perspectives on Afroasiatic were published, both accompanied by substantial data tables (Ehret 1995; Orel & Stolbova

² Much the same has been the case with Sino-Tibetan, where the written record of Chinese came to be regarded as evidence for its primary split with the largely unwritten Tibeto-Burman languages. As Van Driem (1995) has recently shown, this is not supported by the linguistic evidence, which suggests that Chinese should be classified with Bodic.

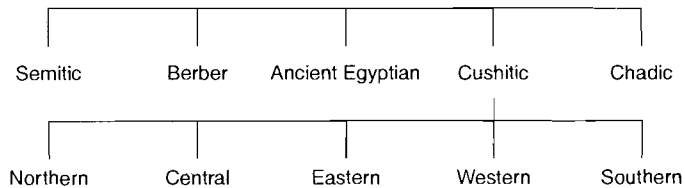
1995). The implications of these works have yet to be fully absorbed, but the contrast between them is that Ehret is concerned to justify a particular view of Afroasiatic phylogeny (Fig. 2, p. 43), while Orel and Stolbova are oriented towards etymologies. Ehret argues for a particular version of Afroasiatic phonology while Orel and Stolbova take for granted that proposed by Diakonoff.

An aspect of Afroasiatic that is worth noting is the important role played by scholars whose focus has been text. Interpretations have been, even more than usual, a mirror to the intellectual preoccupations of each scholarly generation. Ancient Egyptian has always been interpreted by Mediterraneanist scholars and this is reflected in the interpretations of the sound-system. The undoubted African contribution has been largely ignored or implicitly denied.

Despite this, it is fair to say that there has been a revolution in the treatment of Afroasiatic largely brought about by the massive growth in studies of African languages. Greenberg (1963) was responsible for the establishment of this phylum in its present form. His particular contribution was the dethronement of Semitic from its formerly central position, and the emphasis he placed on its relations with the languages of Africa.

The Internal Phylogeny of Afroasiatic

Greenberg's hypotheses marked an important development, but in one way they remained resolutely old-fashioned; they left the internal structure of Afroasiatic unexplored. Greenberg's classification allowed five co-ordinate branches, with Cushitic subdivided into five further co-ordinate branches. This is represented in Figure 1.



■ Figure 1
The principal subdivisions of Afroasiatic in Greenberg (1963).

This scheme broadly follows Cohen (1947) although Cohen included only Hausa as an example of a Chadic language and offered no specific hypothesis about Cushitic. Greenberg was undoubtedly the first researcher to outline Chadic as a distinct language family, eliminating the typological elements that had confused Lukas' classification.

The most significant development since this period has been the recognition that Greenberg's "Western Cushitic" is quite distinct from other branches of Afro-Asiatic. To mark this, it has been renamed Omotic (Bender 1975, 1988). Most scholars have accepted the coherence of Omotic as a group and agree on its assignment to Afroasiatic. Some researchers would prefer to retain Omotic within Cushitic, but these are now in a minority. In the case of the other branches of Cushitic, there has also been considerable discussion about whether it really constitutes a family and Beja, Ethiopian Cushitic and Southern Cushitic are often treated as distinct branches. Ehret (1987) has proposed a "proto-Cushitic" making explicit the hypothesis that these branches form a unity. New data on Dahalo have made its usual classification with South Cushitic less evident and some writers now wish to make it an independent branch of Cushitic (Tosco 1991).

Despite a wealth of documentation, attempts to put a structure to the groupings within Afro-Asiatic have been relatively few. Within Chadic, the internal classification of the most ramified of the subgroups of Afroasiatic has proved particularly complex. Greenberg (1963) left Chadic with nine rather ill-defined subgroups, but Newman and Ma (1966) made a major breakthrough in proposing three divisions. Newman (1977) later expanded this to four with the separation of the Masa group, although Tourneux (1990) has argued that Masa should be re-incorporated in Central Chadic. Barreteau and Jungraithmayr (1993) in a study combining lexicostatistics with proposed lexical innovations, have split West Chadic into two co-ordinate groups, opposing Hausa and the Plateau Chadic languages, such as Ron, with the Miya-Warji and other northeastern languages such as Ngizim.

It is interesting to note from the point of view of intellectual history that the first proposal to specifically link Cushitic and Chadic seems to have been made in 1909 by Leo Reinisch, the great Austrian scholar of the languages of the Horn of Africa. Reinisch noted that these languages were linked with Semitic and Egyptian and concluded on

ground of linguistic geography that Afroasiatic (“Chamitische” in his terminology) must have originated in Africa. Reinisch’s conclusions are rarely cited and were probably far more unwelcome in 1909 than Greenberg in the 1950s and even Greenberg had to face considerable opposition. A related and challenging view of the Afroasiatic homeland was put forward by Behrens (1985) who used linguistic evidence, especially livestock terminology, to suggest that the homeland of Berber was far from its present centre of gravity. Behrens argued for a region of Western Sudan with subsequent diffusion both west and north some 6000 years BC.

Most recently, there have been a number of developments that have yet to be fully evaluated. The most important of these are:

- a) The proposal that Ongota, a moribund language³ of southwestern Ethiopia constitutes a valid seventh branch of Afroasiatic (Fleming *et al.* 1992).
- b) Blažek (in press) has proposed that Elamite, an extinct language of the Ancient Near East, either constitutes a seventh branch of Afroasiatic or is co-ordinate with it. Elamite is usually classified with Dravidian, spoken in South India, but does show clear resemblances with Afroasiatic. Blažek proposes a structure where Afroasiatic is related to Dravidian at a higher level and Elamite forms a bridge between the two. Whether the links between Elamite and Afroasiatic reflect a genetic relationship or are simply a case of extensive loanwords, remains to be explored.

Ehret’s (1995) schema of the internal structure for Afroasiatic is fairly similar to the models proposed formally or informally by other researchers and I have adapted some of his proposed names for the nodes (e.g. North Afroasiatic and Erythraic). Figure 2 shows a composite view of Afroasiatic incorporating my own views and some of the recent proposals made concerning Elamitic, Ongota etc.

Bender (1997) has also proposed a radically new structure for Afroasiatic (“upside-down Afrasian” in his terminology). His revised tree is as follows (Figure 3).

³ Ongota has only 6 speakers as of 1997, down from the 15 reported in 1992.

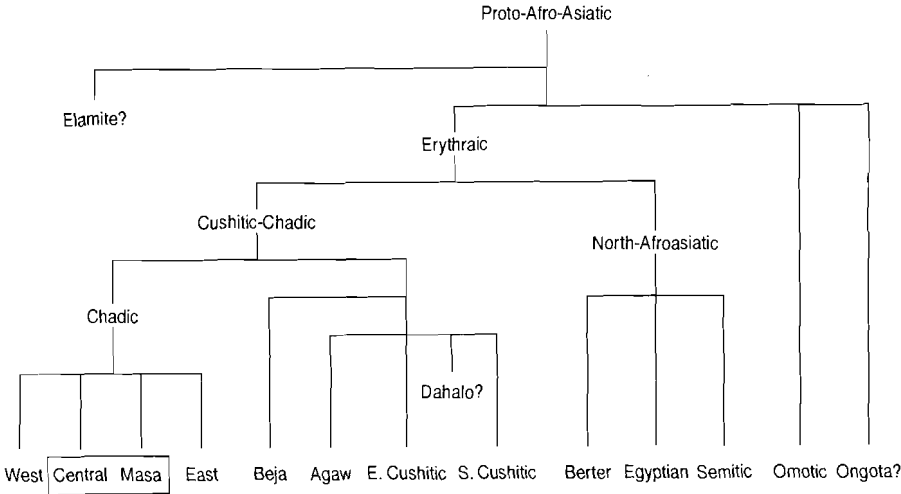


Figure 2
Proposed Revised Afroasiatic Classification.

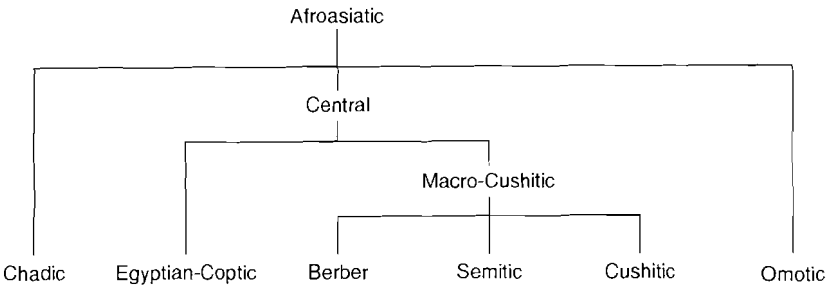
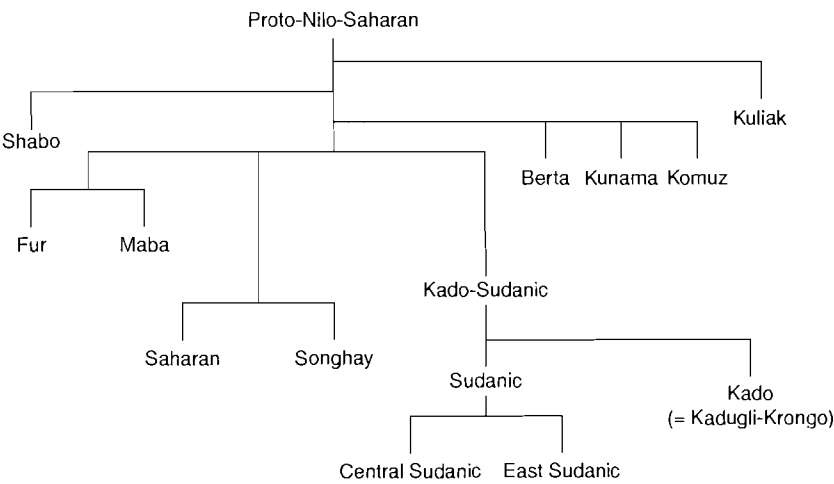


Figure 3
The Internal Structure of Afroasiatic according to Bender (1997).

Bender proposes a homeland for Afroasiatic (the region where Chad, Sudan and Libya meet today) and a date (10,000 BP). Perhaps even more startlingly, he canvases the possibility that Indo-European is somehow an offshoot of his “Macro-Cushitic”. Whether these suggestions will be taken on board by the scholarly community will depend on the presentation of fuller evidence than is given in his short article.

Nilo-Saharan

The Nilo-Saharan language phylum remains the least-known and most controversial of African language groupings. Since its initial delineation by Greenberg (1963) there have been a series of studies, principally by Bender (1991b, 1996a, b) and Blench (1995a). An unpublished classification by Ehret is reviewed in Bender (1996a). Figure 4 shows one model of the relationship between the various branches of Nilo-Saharan; quite different structures are given in some of the literature cited. This is a much more controversial topic, but for the present argument, this is marginally relevant: all that needs to be taken on trust is that there are large numbers of fragmented Nilo-Saharan languages presently in the region between Chadic and Cushitic.



■ Figure 4
Internal Phylogeny of Nilo-Saharan: Minimal Hypothesis.

Trees, Peoples and Origins

This paper treats non-phylogenetic views with limited sympathy. Languages are spoken by people and communities split and diversify in real historical time for a multiplicity of reasons. Although the interplay of factors that underlie these processes remains only partly understood, it is only by seeking to apply sociological models of known processes that we can hope to model the past. Historically speaking, divisions in communities are a common process. A pastoral society divides as one group goes to seek pasture and water elsewhere. An agricultural community divides as one body of villagers go to seek new agricultural land.

Languages usually spread by two complementary processes, language-shifting and physical expansion. The Hausa and Fulfulde languages of West Africa are good examples of these processes at work. Hausa has largely spread in historical time through the Hausaization of agricultural populations, a process still at work today. Fulfulde, however, has spread across West-Central Africa through the physical movement of pastoralists with their herds. There is no reason to suppose these processes were not as common in the past as they are today.

The Inter-Saharan Hypothesis

Much of the conventional literature on the diffusion and spread of Afroasiatic assumes, implicitly or explicitly, a trans-Saharan route for the development of Chadic. Links with Berber and Egyptian abound in the literature and the analogy with the medieval Islamic trade-routes is extended into an unknown past. This paper argues, that while trans-Saharan routes were of importance, the present-day distribution of Chadic languages and their immediate affinities in Afroasiatic can best be understood by assuming that speakers of the proto-language migrated from east to west, from the Nile to the Niger, to exaggerate slightly. To distinguish this from the conventional view I propose to call this the “inter-Saharan” corridor.

If Chadic and Cushitic languages do have a privileged relationship, then this is best explained by the assumption that Chadic speakers

broke away from a branch of Cushitic and moved westwards. In view of the internal diversification of Chadic this must have been several thousand years ago. Given the long distances involved, it seems likely that this migration took place in the context of a pastoral subsistence system. In other words, a group of Cushitic speakers, herding cattle, sheep and goats, began to drift westward (Blench 1995b).

The inter-Saharan corridor is today largely in the Republics of Sudan and Chad. Today and presumably in the past it was inhabited by Nilo-Saharan speakers. If such a migration took place, then one confirmatory piece of evidence should be the scattered presence of livestock terms in Nilo-Saharan languages all the way between the Nile and Lake Chad. The data tables given below provide some evidence that this is indeed the case.

Leo Reinisch pointed out in the early part of the century that there are striking lexical correspondences between Nile Nubian and Cushitic. Work on the prehistory of Nubian and the languages of the Nile Valley by Bechhaus-Gerst (1984/5, 1989, 1999) has made this more historically probable. She shows that when Nobiin speakers reached the Nile Valley (by ca. 1500 BC) they encountered resident speakers of Cushitic languages from whom they borrowed a large number of words, most strikingly those connected with livestock production (goat, sheep, hen, pig, dung, stock enclosure, milk etc.). The languages that are apparently the source of these loanwords are Highland East Cushitic (Haddiya etc.) rather than Beja or the Agaw languages which are today geographically closer.

Pastoralism and Domestic Animals

Why Domestic Animals?

One approach to exploring the history of a language phylum is to examine in detail a semantic field that illuminates some aspect of the subsistence strategies of its assumed speakers. In the case of Khoisan, for example, it would be sensible to look in detail at animal names and hunting technology. In the case of Afroasiatic, livestock terminology provides a useful window, since it has long been observed

that many lexical items are widely distributed through the phylum. Livestock is also useful because:

- a. it is probably older than cultivation in Africa: cattle, donkeys, cats and guinea-fowl are indigenous domesticates;
- b. it is represented in rock-art and it is better attested archaeologically than cultivated plants;
- c. many Afroasiatic speakers are still pastoralists.

Terms for domestic animals occupy a curious halfway house between cultural and basic lexicon. Domestic animals are ancient, but their exact antiquity is often in question. Therefore their presence at the period when a hypothetical proto-language is spoken remains doubtful.

The Principal Pastoral Species: Cattle, Sheep and Goats

Cattle

The ancestry of domestic cattle remains one of the most disputed topics in the broader debate over domestication. The most comprehensive overviews of the origin of the traditional cattle breeds of Africa are Epstein (1971) and Epstein and Mason (1984). Wild cattle seem to have been present in the Ancient Near East and Northeast Africa as late as 5000 B.C. and the earliest African cattle presumably derive from these. Muzzolini (1983b) has reviewed the evidence for cattle in Ancient Egypt and Gautier (1987) has synthesised the archaeological evidence for Northern and Middle Africa. Blench (1993b) represents an overview of the existing evidence from cattle breeds and races. MacDonald and MacDonald (1999) represents a comprehensive recent summary of the archaeozoological evidence for West-Central Africa.

Very early dates, before 9000 BP, are postulated for cattle in the Eastern Sahara (Gautier, 1981: 336, 1984: 69). Wendorf & Schild (1984: 420) note comparable domesticated cattle from Syria by the tenth millennium BP. Breunig *et al.* (1993) and Breunig and Neumann (1996) give dates of > 3000 BP (uncalibrated) for the bones of domesticated cattle in Borno.

Many early representations in rock-art of cattle in the Ancient Middle East, Egypt and the Sahara show cattle with some sort of hump.

Muzzolini (1983a, 1991) concludes that there are some apparently early images of humped cattle in Saharan rock-art which do not fit with the late introduction of zebu and therefore advances the hypothesis of an independent evolution of humpedness in the Sahara. The present-day humped breeds of West Africa almost certainly combine genetic material from the indigenous breeds and the incoming zebu. Recent work on the cattle DNA does appear to suggest a dual domestication in the Indian and NE Africa/ Near Eastern regions (Loftus *et al.* 1994).

Goat

The goat, *Capra hircus aegagrus*, evolved 7 million years ago, but it was probably not domesticated until 10,000 years ago in the Mesolithic period of the Ancient Near East (Gautier 1981: 336; Mason 1984b). Goats were certainly kept in Egypt after 5000 BC and presumably spread to sub-Saharan Africa shortly after that. The site at Haua Fteah, Cyrenaica in North Africa, has small ruminant bones dating from the 6800 BP with no associated cattle and Kadero, near Khartum, has both cattle and small ruminants at 6000 BP (Gautier 1981: 336).

Sheep

As with goats, sheep are descended from an ancestral Near Eastern wild sheep and domestic forms are recorded in Iraq as early as 11,000 BP. In Africa, they first occur as domesticates in the eastern Sahara at 7000 BP and at Haua Fteah in North Africa at 6800 BP (Gautier 1981: 336). Muzzolini (1990) has reviewed the evidence for sheep in Saharan rock art and his revision of the chronology placing the first appearance of sheep rather later, at 6000 BP, seems generally accepted.

Associated Species:

Donkeys, Dogs and Guinea-fowl

Donkeys

The wild ass, *Equus asinus africanus*, is indigenous to the African continent and is usually divided into a chain of races of subspecies spreading from the Atlas mountains eastwards to Nubia, down the Red Sea and probably as far as the border of present-day Northern Kenya (Groves 1966, 1986; Haltenorth & Diller 1980: 109; Kingdon

1997). Four notional races, *atlanticus*, *africanus*, *taeniopus* and *somaliensis* are located approximately as shown in earlier studies (e.g. Haltenorth & Diller 1980). However, two of these, *atlanticus* and *taeniopus* have been rejected more recently and indeed the proposed *atlanticus* race turns out to have been based on misidentified zebra bones (Kingdon 1997: 311). The extent to which the wild ass penetrated the interior of Africa is controversial, but it is generally considered unlikely that it ever occurred in sub-Saharan regions. Groves (1986) argues that the wild ass extended into the Near East in ancient times and co-existed with the onager, *Equus hemionus*. Blench (1999 a) summarises the recent evidence for the history of the donkey in Africa.

The main features differentiating races of wild ass are the amount and type of stripes and the shoulder crosses. However, their characterisation may be somewhat blurred, since populations that survived into historical times have almost certainly crossed with feral donkeys, leading to a merger of characteristics. Civil war in both Somalia and Eritrea may mean that the fragile populations marked have disappeared or are severely threatened. There are two doubtful populations of wild ass near Siwa oasis in Egypt and further south towards the Sahara proper.

Records of domestic donkeys begin in Egypt in the fourth millennium B.C. with clear representations of working donkeys by the middle of the next millennium (Epstein 1971: 392). At about the same period there are textual records of extremely large herds of donkeys, many of which were apparently used for portage. The expeditions to Punt (Ethiopia) consisting of large trade caravans usually included numerous donkeys (Kitchen 1993). Donkeys from the second millennium BC occur at Shiqadud in the Butana grasslands of Sudan (Peters 1991). Donkeys were found in the faunal assemblages at Carthage in the Roman period (1-4th centuries AD) (Levine 1994).

The earliest record of a donkey in West Africa is at Siouré in Senegambia (MacDonald and MacDonald 1999). The stratigraphy of this site appears to be reliable and the donkey bone is dated to between 0-250 A.D. After this, the next finds of donkey bones are at Akumbu in Mali with a date of 600-100 A.D. However, such finds are extremely rare even in sites, such as Tegdaoust, where there have been extensive finds of other domestic species.

Dogs

The ancestry of the domestic dog remains uncertain and a number of canids may be implicated in present-day types (Clutton-Brock, 1984). The dog is not native to Africa and was introduced at an unknown period in the past. Epstein (1971, I) who reviewed this question at length, shows that dogs were known in Egypt in the pre-Dynastic period and so could have been brought across the desert in prehistoric times. It is likely that there have been multiple introductions from different sources, although the only race found in Central Africa is what Epstein calls the “pariah dog”. Dogs are kept everywhere in Africa for hunting and security purposes. Frank (1965) has exhaustively reviewed the literature on domestic dogs in Africa, and Epstein (1971) has examined the evidence for the evolution of the African dog.

Guinea-fowl

The crested or helmet guinea-fowl, *Numida meleagris galeata*, Pallas, is part of the native fauna of West Africa. It is distributed from Senegambia to Cameroon and is also found in a part of Western Zaire. It was presumably domesticated long ago, although the larger domestic races closely resemble their wild counterparts. There are several wild species and genera of guinea-fowl in West and East Africa, notably *N. meleagris meleagris* in Sudan and Ethiopia, but apparently only *N. meleagris galeata* has been domesticated (see Donkin 1991, Map 1). Wild guinea-fowl are still regularly trapped as a source of food and their eggs are raided in the bush. Mongin and Plouzeau (1984) present an overview of recent scholarship on the guinea-fowl worldwide while Ayeni (1983) summarises existing information for West Africa. Donkin (1991) is an “ethnogeographical” study of the guinea-fowl that synthesises a great deal of scattered material, especially on the iconography of the guinea-fowl in the Mediterranean. Blench (1999 b) summarises the recent evidence for the history of the guinea-fowl in Africa.

Pig

The history of the domestic pig in Africa remains highly controversial. Although the wild pig, *Sus scrofa*, is native to north Africa, and its

range extends along the Atlantic coast to the Senegal River, there is no evidence that it was ever domesticated in Africa (Epstein 1971, II). Pigs are usually thought to have been domesticated in Anatolia and the earliest archaeological finds of pigs date back to 7000 BC. Domesticated pigs were kept in the Ancient Near East and Egypt from the end of the fifth millennium BC (Epstein 1971, II: 340). Pigs were known along the North African littoral, and seem to have spread down the Nile at least as Sennar, where they are still kept (Spaulding & Spaulding 1988). Pigs cannot be herded and are generally not kept by pastoralists unless they settle. Since pigs cannot survive by grazing for more than part of the year and depend on grown food they are usually kept by settled farmers. There is evidence that semi-feral pigs spread into the Omotic-speaking regions of the Ethiopian borderland and westward at least as far as Kordofan (see map of sites where pigs were recorded in Spaulding & Spaulding (1988)) and may have spread to West-Central Africa along a corridor from Darfur to Lake Chad. Blench (1999 c) summarises the recent evidence for the history of the domestic pig in Africa.

Linguistic Evidence

This section sets out the principal base forms proposed to illustrate the inter-Saharan connection. I have given apparent or actual cognates in Berber, Egyptian and Semitic where these have been proposed rather than omit evidence that may run contrary to the argument proposed here. I have not given the source of the data for each attestation to keep the references to manageable length. In most cases these are standard published sources and are listed in the references.

#*ɬ*a, “cow, cattle”

West and Central Chadic attest a form something like *ɬa-* with likely cognates in East Chadic (Jungraithmayr and Ibrizimow 1994, I: 43). Southern Cushitic also has a voiceless lateral, #*ɬ-*, in the same C₁ slot (Ehret 1987: 80).

Related terms seem to be found in Semitic but not in Berber or Egyptian, if the *ɬ/l* correspondence holds. Cohen (1947: 182) presents an #*l-* series for Semitic, including Akkadian *lu* and Soqotri *leæ*,

Notes

Acronyms/Toponyms etc.

'Central Africa' here refers to the area presently encompassed by Chad, Cameroon and Central African Republic.

Orthography

Spellings can be phonemic (where the language has been analysed in depth), phonetic (where the form given is the surface form recorded in field-work) or orthographic (taken from earlier sources with inexplicit rules of transcription). The following table gives the forms used here and their IPA equivalents;

This Work	Other Orthographic	IPA (1993)
y		j
c	ch	tʃ
j	dj	dʒ
ɓ	dl, zl, ź	ɓ
ɗ	tl, hl, sl, ś	ɗ

Words extracted from French sources have been normalised to make comparison easier.

Tone and stress marks

The exact significance of tone-marks varies from one language to another and I have used the conventions of the authors in the case of published languages. The usual conventions are :

High	ˊ
Mid	unmarked
Low	ˋ
Rising	ˊˋ
Falling	ˋˊ

In non-tonal languages, such as South Arabian, stress on vowels is marked with an acute accent, a convention I have retained.

In Afroasiatic languages with vowel length distinctions, only the first vowel of a long vowel is tone-marked. Some nineteenth century sources, such as Heinrich Barth, use diacritics to mark stress or length. These have been 'translated' into modern

notation to avoid the confusing implication of tone-marking.

Vowel Length

Long vowels are usually marked by doubling in African languages but are often transcribed with a macron in Semitic etc. All long vowels have been transcribed by doubling to make comparison simpler.

Reconstructions

A word prefaced by # represents a pseudo-reconstruction, in other words a form derived from inspection of roots that looks probable, but has not been rigorously established through sound-correspondences. This contrasts with *, used to indicate reconstructions from systematic sound-correspondences.

Acronyms

*	Reconstruction established from complete analysis of sound-change	
#	'Quasi-reconstruction' established from quick inspection of cognates	
BC	Benue-Congo	
BES	Berber-Egyptian-Semitic	
C	Consonant	
Eth	Ethiopic (unlocated Ethiopian root)	
HEC	Highland East Cushitic	
N	Nasal	
NC	Niger-Congo	
NS	Nilo-Saharan	
PAA	Proto-Afroasiatic	
PC	Proto-Cushitic	Ehret, 1987
PEC	Proto-Eastern Cushitic	Ehret, 1987
PO	Proto-OmotiC	
PS	Proto-Semitic	
PWS	Proto-West Sudanic	Westermann, 1927
s/r	small ruminant (in tables)	
V	Vowel	

Phylum	Family	Branch	Language	Attestation	Gloss	
AA	Cushitic	Agaw	Bilin	lɔwɨ	cow	
		East	Gedeo	lali	cattle	
			Oromo	loon	cattle	
		West Rift	Iraqw	tee	cow	
		Chadic	West	Ngizim	ɬà	cow
			Central	Ga'anda	ɬà	cow
	Semitic	Central	Akkadian	lu'um	wild bull bull	
				luu		
			Arabic	la'an	bull	
Jibbāli (=Shahri)			lé'/lhóti	cow		
NS	Kuliak		Ik	ɬɔ	cow	

Table 1
Attestations of #ɬa, "cow, cattle".

which may form a cognate set. These may, however, refer to the wild bull, still present in the Middle East and Arabia in the fifth millenium BC. Leslau (1938: 61) points out that the Hebrew personal name "Leah" is almost certainly cognate with these forms. The common Ethio-Semitic #*lam* for cow is something of a puzzle (Appleyard 1977: 26). Semitic scholars seem generally unwilling to connect this with the lateral fricative roots in Cushitic. As a result it has been suggested that the *l-h-m* roots meaning "food" in Arabic and "shark" in Soqotri (*lehem*) are cognate. A semantic correspondence between "shark" and "cow" has a certain Greenbergian charm, but Akkadian *lu'um* "wild bull" is surely more likely. Leslau (1979, II: 379) also notes a comparison with Arabic *lihm*, "aged ox".

#saa, "cattle"

This root is a suppletive plural for "cow", *i.e.* "cattle" throughout Eastern Cushitic and Beja. Hudson reconstructs **saʔa* for Highland East Cushitic and Ehret (1987: 61) has reconstructed **faa*^c for Proto-

Cushitic. An interesting further possible link suggested by Beja is with words for rhinoceros. Beja *še* pl. *ša* for rhinoceros is certainly close to the common plural for cattle *ša'*. Since these two animals would have inhabited the same ecological niche in the pre-domestication period, such a semantic shift is at least plausible.

This root is analysed by Pilszczikowa (1960) who links it with words for “sheep” in Semitic and Egyptian. Behrens (1985: 179) and Jungraithmayr and Ibrizimow (1994, I: 43) assume that the roots with lateral fricatives in C₁ are also cognate. This analysis is not adopted here.

Although attested in Hausa, *sâa* is an isolated citation and it seems likely that this is a loanword, possibly from Berber or directly from Arabic. The same may apply to the isolated Kotoko witness the source of which may be Shuwa Arabic, which has *sâ'a*, meaning “wealth in livestock”⁴. Other attestations related to *shaanuu* occur in Old Semitic languages, for example, Akkadian *ša'num*, and in Berber, Tamachek

Phylum	Family	Branch	Language	Attestation	Gloss
AA	Cushitic	Beja	Beja	ša, pl. ša'a	cow
		Eastern	Sidamo	saa	cow
			Afar	saga	
			Proto-Cushitic	*ʃaa'-	(Ehret)
	Chadic	West	Hausa	sâaniyâa	
				sâa pl. shaanuu	
	Semitic	Central	Kotoko	n'šâa	
			Akkadian	ša'num	
			Shuwa Arabic	sâ'a	
	Berber		Tamachek	eesu, pl. eeswaan	
			Tamazight	esu	cow
NS	Kuliak		Tepeth	saa	cattle kraal
	C. Sudanic		Sara Ndoka	sa+	cow
			Modo	sâ	cow

Table 2
Attestations of #saa, “cattle”.

eeswaan “cattle”. The nasals seem to be added in Berber-Egyptian-Semitic forms. Although these roots clearly co-exist in Afroasiatic, the absence of widespread attestations for *s-* in Chadic do suggest borrowing from Berber.

#k-l-m, “bull”

The Chadic *#k-m-* (bull) resembles closely the common Agaw term for “cattle”, something like *#kəm-* (Appleyard 1984: 39). Jungraihtmayr and Ibriszimow (1994, I: 43) consider this connected with more widespread Chadic roots for “meat”. Cushitic forms usually have *#k-r-m* so Agaw may have shortened this. Cohen (1947: 112) noted a common Afroasiatic *k-* for “bull” though he speculated that it was possibly a widespread loan. Although this word occurs throughout West Rift it so closely resembles the Ethiopian forms that it is probably

Phylum	Family	Branch	Language	Attestation	Gloss
AA	Omotic	N. Omoto	Maale	k’ólmo	cattle
		S. Omoto	Koyra	kéymo	cattle
	Cushitic	Agaw	Bilin	kəm	cattle
		East	Gedeo	korma	bull
			Arbore	ḵoll	cattle
	Chadic	Southern	Iraqw	karama ^o	steer
		West	Kulere	kyáâl	cattle
			Karekare	kwàm	bull
		Central	Hwana	kwèl	bull
		East	Lele	kòl-bé	cattle
			Mubi	kiyà	cattle
	Ancient Egyptian			ḵmꜣ	bull
NS	Saharan		Kanuri	kánná	calf

(^o) This root also occurs in a number of Bantu languages in Tanzania and I assume these are loans from West Rift languages.

Table 3
Attestations of #k-l-m, “bull”.

⁴ Also a common association in Indo-European; see “cattle” and “capital”.

a recent loan rather than an old retention, since the practice of using pack-oxen is probably not as old as domestication.

Phylum	Family	Branch	Language	Attestation	Gloss
AA	Omotic	S. Ometo	Zayse-Zergula	galó	
		Cushitic	Beja	tagar	
		Agaw	Bilin	gar	
		East	Burji	gáree	
			Arbore	goran	heifer
			Somali	agor	bull calf
	Chadic	West	Mburku	ɣérwá	cow
			Zaar	gààl	cow
		Central	Guduf	dayale	bull
			Vulum	gàrñi	bull
	Semitic	West	Ugaritic	ʕ-g-l	calf
			Hebrew	ʕeegel	calf
	Egyptian		Coptic	ʕgol	calf
NS	E. Sudanic	Nubian	Nobiin	gor	calf

■ Table 4
Attestations of #gor, “calf”.

#gor, “calf”

This root was suggested by Bechhaus-Gerst (1999) as a loanword into Nobiin. However, it clearly is more widespread as Table 4 shows, assuming the Chadic forms are indeed cognate.

The Zayse-Zergula citation may be a single loanword, since this is not a common form for calf in Omotic. The Chadic forms are almost certainly cognate with each other, but less certainly cognate with the Cushitic forms.

#b-g-r, “male ruminant”

Phylum	Family	Branch	Language	Attestation	Gloss
AA	Omotic		Mocha	bágo	sheep
			Shinasha	baggoo	sheep
	Cushitic	Agaw (= Central)	Bilin	bágga	sheep
	Chadic	West	Karekare	bùgùrè	sheep
			Kwaami	mbòkìrá	sheep
		Central	Bacama	bògéré	sheep
			Musgu	béngere	he-goat
		East	Mokilko	bû-ngàrí	cattle
			Kera	ku-púrki	he-goat
	Semitic	Central	Shuwa Arabic	bagar	cattle
		South	Ḥarsūsi	bəḵərát	cattle
	Berber	Tamachek	Niger	á-beggug	sheep
NS	Saharan	Saharan	Zaghawa	bóógúrá	young married man
	E. Sudanic	Nubian	Nobiin	fag	goa

Table 5
Attestations of #b-g-r, “male ruminant”.

Jungraithmayr and Ibriszimow (1994, I: 81) cite this as #b-k-r, a pan-Chadic root and describe this as a *Wanderwort*. Given its widespread distribution in Afroasiatic and the antiquity of goat domestication, there is no reasons why this should be so. However, they also (*op. cit.* 148) give #baga for “sheep” in Central Chadic and these roots must almost certainly be combined. The Berber citation (from Behrens, 1985: 167 *ex* Heinrich Barth) is unusual and not otherwise attested in Berber; it may therefore be a loanword. Bechhaus-Gerst (1989) also argues that the West Rift forms such as Iraqw *be’i* are also related, although this involves vowel changes and the assumption that the deleted consonant is /g/. The -ri consonant common to Semitic and Chadic is curious, suggesting a source in Ethiopic not synchronically attested.

#kol, “goat”

Phylum	Family	Branch	Language	Attestation	Gloss
AA	Omotic	N. Omoto	Maale	kóle	goat
		South	Karo	k’olí	goat
	Cushitic	East	Burji	k’al-óo	goat
			Yaaku	koll-eh	castrate goat
			Rendille	kelex	castrate goat
	Chadic	West	Kofyar	koor	large castrate goat
			Bade	akūn	goat
		Central	Dera	kwáarà [◊]	goat
			Uroovin	xwun	goat
			Yedina	kàanf [◊]	goat
NS	Kuliak		Ik	kəl	goat
	Kadu	Central	Katcha	kəromək	goat
	E. Sudanic	Surmic	Bodi	koloy	goat
		Temein	Dese	kwóróməl	he-goat
		E. Nilotic	Turkana	a-korai	goat
		S. Nilotic	Proto-Kalenjin	*kwɛr	he-goat
	Saharan		Kanuri	kəláwo	virgin she-goat

(◊) These may be loans from Kanuri *kanyî* and thus indirectly or unconnected.

■ Table 6
Attestations of #kol, “goat”.

#t-m-k, “sheep”

The base form #t-m-k occurs in Afroasiatic, Saharan, and Niger-Congo (not cited in the table) and is definitely a *Wanderwort*. Newman (1977: 31) proposes *tǎmki for sheep in proto-Chadic and Jungraithmayr and Ibriszimow (1994, I: 148) note its presence in all branches of Chadic, but they do not consider the external Afroasiatic lookalikes to be cognate. The word for a two-year old sheep in Teda-Daza, *duma*, is cognate with the Kanuri term *dîmi* and lamb *tâma* as

with the Berti *tami*. The borrowings into Niger-Congo would have come from multiple introductions in the West African Sahel at the termini of trans-Saharan routes.

Phylum	Family	Branch	Language	Attestation	Gloss
AA	Cushitic	East	Oromo	tumaamaa	castrate
	Chadic	West	Hausa	túnkiyáá. pl. tùmáákíí	sheep
			Bade	taaman, təmakun	sheep
		Central	Higi of Kiria	tɪmbəkə	sheep
			Tpala	təmâk	sheep
			Masa	dímíína	sheep
		East	Mubi	túmák	sheep
			Kera	taamagá	sheep
	Berber		Wargla	adəmmam	hair sheep
NS	C. Sudanic	Moru-Madi	Moru	temélé	sheep
	Kadu	Eastern	Krongo	déémà	female goat
	Saharan		Kanuri	dími	
			Kanuri	táma	female lamb
			Berti	tami	lamb

Table 7
Attestations of #t-m-(k), “sheep”.

The third literal, *-k-*, only occurs in Chadic and is presumably an early affix or compound. As the Oromo citation seems to be isolated, without further evidence the provenance of this root as Erythraic must remain doubtful. However, the Nilo-Saharan citations look convincing, providing some evidence for the base form further East in Central Africa. The Berber citation is interesting, since this word explicitly applies to hair sheep that have been brought from Mali and Niger (Delheure 1987: 53). It is likely that all such forms in Berber are loanwords from Chadic or even Saharan.

#'aare, “small ruminants”

Phylum	Family	Branch	Language	Attestation	Gloss
AA	Omotiic		Koyra	ʔáare	flock of sheep
	Cushitic	Beja	Beja	ano, annee	ewe
		East	Burji	aráy	
			Rendille	ʔad̪i	s/r
		South	Gorwaa	ʔaaraa	goats
	Chadic	West	Hausa	árà-árà	long-legged s/r
		East	Lele	ore	goats
	Semitic	Gurage	Muher	äráz	
	Berber		Guanche	ara	goat
NS	Kuliak		Ik	ri	goat
	E. Sudanic	E. Jebel	Gaam	àər	sheep
		Nubian	Meidob	arar	ram
		Nyimang	Dinik	ér	sheep
	Maba		Masalit	ári	ram
	Fur		Fur	w-ùri	ewe
	Saharan		Zaghawa	aro	ewe
				òòrù	flock
			Teda	arro	he-goat

■ Table 8
Attestations of #'aare, “small ruminants”.

The Guanche citation is curious and may well be just coincidence. Perhaps related is a root that floats between sheep and goat, *onä*, which appears as a word for ewe in Beja but surfaces in Gurage as “goat”. These could be a subset of Proto-Semitic #*n-z*.

#xorge, “he-goat”

Ehret (1987: 22) reconstructs Proto-Cushitic *ʔorg- for “small ruminant” but this is most likely “he-goat” to judge by the predominant

Phylum	Family	Branch	Language	Attestation	Gloss
AA	Ongota		Ongota	orgai-ko	goat
	Omotic	Ometo	Wolaitta	?orggé	he-goat
	Cushitic	East	Harso	orkakkó	he-goat
			Saho	xarge	he-goat
			Borana	orge	heifer camel (!)
		South	Asax	'a'aku	sheep
	*Proto-Cushitic [∘]			*?org-	small ruminant
	Chadic	West	Hausa	àwàakii	she-goat
			Ngizim	áakù	goat
		Central	Ndreme	àwák	goat
		East	Dangla	àwkò	goat
	*Proto-Chadic ^{∘∘}			*a(w)ku	goat
NS	Saharan		Teda	orko	goat

([∘]) Ehret (1987: 22)

(^{∘∘}) Newman (1977).

■ Table 9

Attestations of #xorge, “he-goat”.

gloss. This particular root has both Omotic and even Ongota cognates, although these could well be loans (Table 9).

Since this form does not otherwise occur in Nilo-Saharan, the Teda attestation may be a recent loanword.

Newman (1977) gives #a(w)ku as a proto-Chadic reconstruction, but there seem to be sufficient attestations of a lateral in C₂ position in Cushitic to add this to the reconstruction. Jungraithmayr and Ibriszimow (1994, I: 43) give the root as *wk- and similarly attest its presence in all branches of Chadic. These are almost certainly cognate with the Cushitic *kor-* roots. Indeed it is possible to speculate that *kor-* and *org-* are in fact the same root with metathesis.

#m-r-k, “castrated small ruminant”

Phylum	Family	Branch	Language	Attestation	Gloss
AA	Omotic	N. Ometo	Wolaitta	mára	lamb
			Koyra	mará	ram
	Chadic	West	Polci	maar	goat
			Tangale	mara	castrate goat
		Masa	Masa	mərak	castrate goat
		East	Birgid	mar	bull
NS	Maba		Masalit	mar-ʃa	bull
	Fur	Fur	Fur	maā	lamb
	Tama		Tama	má	bull
	C. Sudanic		Mödö	mürükù	castrated sheep
	E. Sudanic	W. Nilotic	Dinka -Bor	amàāl	sheep
		E. Nilotic	Teso	e-merekék	ram
		Nubian	Birgid	mar	ram
		Sumic	Murle	merkee	ram

■ Table 10
Attestations of #m-r-k, “castrated ruminant”.

This root is so widely attested that it is surprising to find no evidence for Cushitic.

Donkey

The historical and archaeological evidence for the wild ass or donkey does not appear to suggest either early domestication or transmission to West Africa. The linguistic evidence, however, is clear. The #*k-r* root is spread from Omotic to West Chadic, with intervening Nilo-Saharan attestations and is also largely apparently absent in BES which has a series of quite distinct roots.

The most likely history of this root is that it originally developed as a word applied to “wild ass”, probably in Ethiopia. Bender (1988: 152) reconstructs proto-Omotic **kur* for ass. Skinner cites **dAnḵwAr* for proto-Cushitic based on forms such as Bilin *dəxʷara*. The *dV-*prefix strikingly links Southern Cushitic and Agaw and is apparently

Phylum	Family	Branch	Language	Attestation
AA	Omotic	Gimira	Benc Non	kur
		Mao	Hozo	kuuri
		Southern	Karo	uk'ulí
		Agaw	Billin	dəxwara
	Cushitic	Eastern	Saho	okáalo
		West Rift	Iraqw	daqwaay
	Chadic	West	Karekare	kóoróo
		Central	Vulum	kùré
		Masa	Peve	koro
		East	Nancere	kurá
NS	E. Sudanic	W. Nilotic	Mabaan	təɔrən
		Temein	Keiga-Jirru	kúl-kóŋ
	C. Sudanic	Sara	Mbay	kòro
	Saharan		Kanuri	kóro

Table 11
Attestations of #k-r, “donkey”.

not attested in Eastern Cushitic at all. The Mabaan form is only cognate if initial t- corresponds to k-. Although the West Chadic forms closely resemble those of Masa and East Chadic, they may be loanwords from Kanuri.

#harre

This is an extremely widespread root through the Horn of Africa, and appears virtually unchanged in numerous East Cushitic and Omotic languages. This suggests that it is probably a widespread loanword and should not be reconstructed to Proto-Cushitic. The Ethio-Semitic languages have a different word, cognate with the Near Eastern Semitic root *ḥ-m-r*, arguing that the ancestral speakers of these languages already had a domestic donkey when they crossed the Bab el Mandeb.

The most probable source for *harre* are the Oromoid words for “zebra”. Zebras are not part of the fauna of the highlands but they are widespread in the lowlands south of the Ethiopian Plateau and are

very familiar to pastoral groups such as the Borana. Borana has *harre dida* for zebra, with *dida* meaning “outdoors” or “open air”. The term *harre* was probably originally a word for zebra in lowland Oromoid and was transferred to donkey once it was fully domesticated. The zebra would then become the “donkey of the plains”. Formations such as Konso *harr-etita* for “zebra” would be calques of the Borana expression, already using the borrowed word for donkey. The development of the donkey as pack animal is probably reflected in the Beja *harri* “anything ridden, from a camel to a train”.

In the Horn of Africa, an old root for the wild ass *#kuur-* was largely displaced by *#harre* when the domesticated donkey developed economic significance. The term *#harre* was probably borrowed from terms in lowland Oromoid originally applied to “zebra”.

Dogs

Arguing historically from terms for “dog” presents a special problem; these words have an astonishing similarity across much of Eurasia. For example, proto-Omoti for dog is **kan* (Bender 1988: 145) closely resembling Proto-Indo-European **kwn-* (Rabin 1982: 27). Similar forms are also found in proto-Austronesian and Chinese. Newman (1977) proposes *#kər-* for the original proto-Chadic, forms of which also show up in Nilo-Saharan and is identical to English “cur”. Jungraithmayr and Ibriszimow (1994, I: 49) note the widespread reflexes of this root across Chadic and consider it may reflect a “Central Saharan areal lexeme”. Linguistically, therefore, probably the only useful evidence comes from compounded or affixed forms.

If, as Bender (1975: 159) and Skinner (1977: 187) suggest, this root is common Afroasiatic, then Akkadian *k-l-b*, Arabic *kalb* and Kabylé *akelbun* all form part of a cognate set. The *k-l-b* root is also applied to wolves in Eurasia (e.g. South Arabian languages) but this is probably a secondary meaning as wolves are absent in Africa. The South Semitic languages, such as Mehri and Soqotri, explicitly apply the same word *kalb* to both “dog” and “wolf”. The third radical, *-b*, is now generally considered to be an affix marking wild animals and would not necessarily travel with the remainder of the word. Rabin (1982: 27) notes that forms such as Latin *canis* may be direct loans from Afroasiatic. Historically speaking, given the Middle Eastern origins

Phylum	Family	Branch	Language	Attestation	Gloss
AA	Omotic		Common	*kana	
	Cushitic	Beja	Beja	keluus	puppy
		Agaw	Bilin	gəɗəŋ	
		East	Saho	kare	
			Gawwada	xar-o	
			Konso	kuta	
		South	Asax	kite	
	Chadic	West	Hausa	kàree	
		Central	Bata	kəde	
			Kaɗa	kəra	
		East	Mokilko	gédè	
			Sokoro	kúyo	
	Semitic	Central	Ugaritic	k-l-b	
		South	Soqotri	kalb	
	Berber		Kabyle	akelbun	puppy
NS	Kuliak		Tepeth	kudo'	
	Saharan		Kanuri	kári	
			Teda	kidii	

Table 12
Attestations of #k-r, “dog”.

of the dog, this is not improbable. Agaw terms for dog, such as Bilin *gəɗəŋ*, seem to resemble Central Chadic forms very closely, although this may be accidental similarity.

Another root with some promise is #*k-t-r* for “puppy”. This lexical item is much more rarely recorded, and therefore less certain. However, this root has the advantage that it does not appear to be correspondingly widespread across the world in the same way as the basic terms for “dog”.

The #*t-t-l* forms are only found in Gurage and probably loans from Cushitic.

Phylum	Family	Branch	Language	Attestation
AA	Cushitic	East	Haddiya	tuuṭúlla
		South	Gorwaa	kutukuti
	Chadic	West	Karekare	túutùu
		Central	Bura	kutiru
		East	Bidiya	kúrkido
	Semitic	Gurage	Zway	tuṭəlla
NS	Saharan		Kanuri	kuturú

Table 13
Attestations of #k-t-r, “puppy”.

Guinea-fowl

The most common root in Chadic is #sVb~vVn which Skinner (1977: 192-3) shows is spread throughout the family. Skinner argues from this that the word has spread recently, but this seems unlikely as the guinea-fowl is indigenous to the region. Newman (1977) also notes this root and proposes #zaban for proto-Chadic while Jungraithmayr and Ibriszimow (1994, I: 84) propose #z-b-l. Strikingly, the forms in Cushitic are very similar. The common Ethiopic root appears to be #z-g-r, widespread in Cushitic and Ethio-Semitic; whether its witnesses in Omotic are more than sporadic loans remains to be seen. This root also means “spotted” in many languages. Ehret (1987: 54) suggests *zagr- for proto-Cushitic, but Agaw forms have -n- in the C₃ slot and centralised vowels in V₁ and V₂.

Pig

Linguistic evidence suggests that some of the pigs in West Africa were introduced at an early period by the Portuguese, “unimproved Iberian swine”, as Epstein has it. Loanwords from Portuguese *porco* are widely found in the coastal region of Nigeria (Williamson, p.c.). But there is also evidence for a chain of terms stretching from Eastern Burkina Faso to the Sudan-Ethiopian borderlands that appear to be unrelated to European introductions. Spaulding & Spaulding (1988),

Bechhaus-Gerst (1999) and Blench (1999 c) have made preliminary compilations of the evidence (Table 14).

Phylum	Family	Branch	Language	Attestation
NS	Koman	Anej	kuturu	
NS	ES	Nyimang	kudur	
		Old Nobiin	kutun	
NS	Maba	Aiki	gîrwà	wart-hog (?C)
NS	Saharan	Kanuri	godú	warthog
NS	Kadu	Kamdang	b-oduruk, pl. k-aðuruk	
NC	Kordofanian	Orig	kàdirú	
NC	Benue-Congo	Nupe	kutsū	
NC	Kwa	Fon	agurusa	
NC	Gur	Dagbane	kurutŋu	
NC	Bantu	#CB	#-gùdú	wild pig
AA	OmotiC	Kefa	gudinoo	
AA	Semitic	Sudan Arabic	kadruuk	
AA	Chadic	Hausa	gàduu	

Table 14
Attestations of #-kutu, “pig”.

This root appears in Nilo-Saharan, Niger-Congo and Afroasiatic and can also be applied both to the warthog and the bush-pig (*Potamochoerus porcus*). Manessy (1972: 314) points out that the chain of lexemes connecting to the Gur languages can be traced through dialect and obsolete terms for domestic pig given in Koelle. It was also cited by Gregersen (1972: 86) who used this as evidence for a proposed “Kongo-Saharan” grouping (wrongly, given that it is clearly a widespread cultural loan). Gregersen (*op. cit.*) also mentions Greenberg’s suggestion that the Saharan form was loaned into *PB. Schadeberg and Elias (1979: 84) observe that this root has been loaned into Sudanese Arabic to give *kadruuk*.

The linguistic evidence is rather compelling; it suggests strongly that the small black pigs of the interior of Africa were indeed part of an

ancient pig-keeping culture that spread across Central Africa from the Nile. Pigs were kept in a semi-feral manner either roaming throughout the year or only being confined during the growing season. The rise of Islam drove pig production into pockets, and the introduction of larger European breeds which crossed freely with the local pigs has virtually obscured their genetic heritage. The pig, the “democratic philosopher of the Medieval Sudan” needs to be highlighted as a significant element in African subsistence strategies. It may be, however, the transmission of the domestic pig was chronologically and culturally distinct from the pastoral movement proposed in this paper; pastoralists usually eschew pigs because they cannot move long distances.

The “Inter-Saharan” Hypothesis

Tentative Historical Implications

A rather unexpected consequence of the study of domestic animal names is the number of common lexical items shared between Cushitic and Chadic. This tends to confirm the studies of Mukarovsky (1990, in press) on numerals and body parts. If this is correct, then Cushitic and Chadic may share a special relationship and be opposed to Berber-Egyptian-Semitic or “North Afroasiatic” (Ehret 1995). The links between Cushitic and Chadic would then be the result of a migration of Cushitic speakers westward. This is a considerable distance and might be explained by the gradual migration of pastoralist peoples. The example of the Fulbe pastoralists who have expanded from Senegambia to the borders of Sudan in the last millennium show that such a migration can occur (Blench, 1995b, 1999d). The animals accompanying this migration would have been three species of ruminant: cattle, goats and sheep. More controversially, donkeys, dogs, pigs and guinea-fowl may also have been associated with this movement, although perhaps not kept as pastoral species.

Speakers migrated from the Nile Valley to Lake Chad, as would the Shuwa Arabs, millennia later. Languages related to present-day Chadic were presumably once spoken in a strip across present-day Sudan but

were later eliminated by movements of Nilo-Saharan speakers (Map 1). Little-known Chadic languages such as Kujarke, spoken in Western Sudan, may well be the last surviving remnants of this process (Blench, in press, b).

Archaeological Correlations

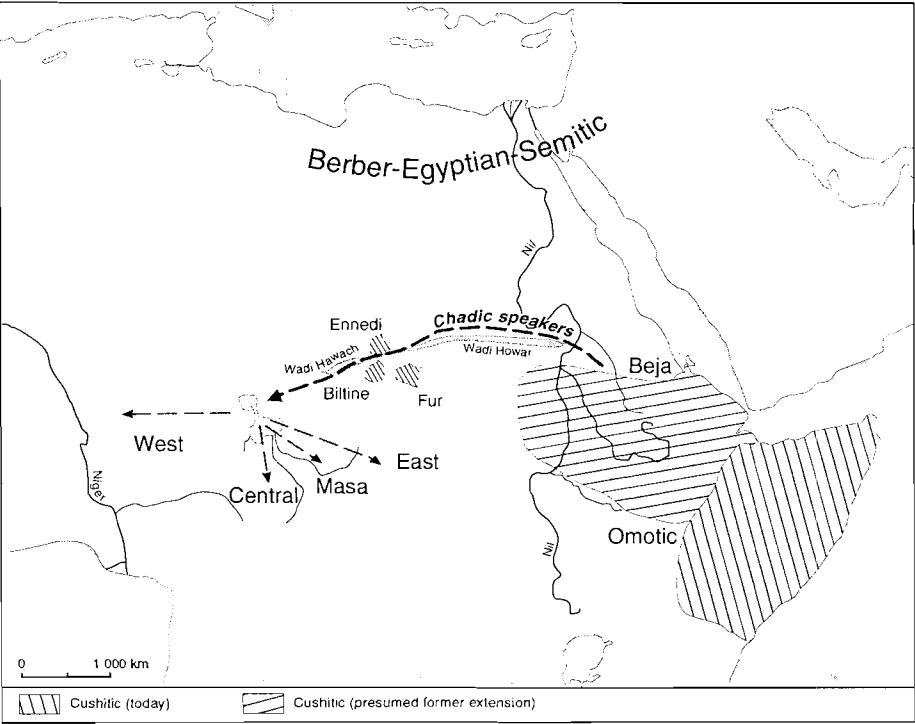
Such a significant long-distance movement of actual population as implied by this model should have archaeological correlates. One of the distinct problems in relating linguistic to archaeological evidence is the patchy nature of excavation. Sudan is relatively well covered, but data for Chad and the relevant regions of Ethiopia and Nigeria remain sparse indeed. To seek sites or traditions that might provide material evidence for such a movement, certain parameters must be established. The linguistic data provides no internal evidence for dating although the model has to allow sufficient time for the internal diversity of Chadic languages to develop. Such a movement of pastoral peoples must also lie within the known parameters of ruminant domestication.

A likely candidate for the wandering Cushites is the *Leiterband* pottery tradition that has been identified in the Eastern Sahara, most specifically in the Wadi Howar, which is a now dry river system that stretches over 1000 km between Eastern Chad and the Nile Valley⁵. The Howar ends just beyond the Sudanese border and the proposed migrating pastoralists would then have faced a substantial obstacle in the shape of the Ennedi and Biltine mountainous regions which run North-South. However, there is a gap between these two outcrops which would permit pastoral migration, and the herds would then pick up the Wadi Hawach and thence a series of smaller wadis, running towards Lake Chad.

Leiterband traditions were first identified by Kuper (1981) as distinct from Nubian C-group pottery. They have been subsequently studied in more detail by Keding (1993) who argues that this tradition shows its strongest links with the Khartum Neolithic, out of which it may

⁵ I am grateful to Jean-Charles Clanet, who encouraged me to examine the geography of this region more closely.

develop. Keding shows that the pottery traditions are strongly associated with cattle-keeping and indeed complete cattle skeletons have been found in pits on *Leiterband* sites. From this she argues that the makers of the pottery were pastoralists who also supplemented their diet with fish, at that period widely available in the rivers. This pastoral/fishing economy is extremely familiar today from the Nilotic-speakers in the region, such as the Dinka. Map 1 shows the projected route of the speakers of proto-Chadic as well as the approximate locations of the wadis referred to above.



Map 1
Proposed migrations of Chadic-speakers.

Leiterband traditions have yet to be convincingly dated directly, but if the chronological sequence linking it with the Khartum Neolithic is correct, then it would begin to develop approximately 4000 BP. This would suit the present hypothesis extremely well; if the Cushites

began their westward movement from Ethiopia some 6-5 000 years BP they may have been responsible for the Khartum Neolithic (beginning 5 700 BP) and then gradually spread westwards along the Wadi Howar some 4 000 years ago. The increasing aridity after this period severed the links with the Nile Valley allowing an independent evolution of decorative styles. In the meantime, the continuing westward drift reaches Lake Chad ca. 3 000 BP. This would then link with the earliest dates for cattle in this region at about this period (Breunig *et al.* 1994).

Conclusion

Various models of the internal structure of Afroasiatic have been proposed, most notably those of Fleming (1983), Ehret (1975, 1995), Stolbova and Orel (1995), Bender (1997) and Blažek (in press). The terminology of domestic livestock suggests strongly that Cushitic and Chadic share a special relationship and that this is reflected in the terminology for species of domestic animals. As names for domestic animals are notoriously susceptible to loaning, the demonstration of such links is far from constituting proof of the specific Cushitic-Chadic relationship. However, other evidence also supports this notion, pointing to an avenue for further investigation.

Bibliography

APPLEYARD D.L., 1977 —
*A comparative approach
to the Amharic lexicon*. Malibu,
Afroasiatic Linguistics, 5,2, Udena
Publications,

APPLEYARD D.L., 1984 —
The internal classification of
the Agaw languages: a comparative
and historical phonology. In Bynon J.
(ed.) *Current progress in Afro-Asiatic*

*Linguistics: Papers of the Third
International Hamito-Semitic
Congress*. Amsterdam,
John Benjamins : 33-68.

AYENI J.S.O., 1983 —
Studies of the Grey-Breasted
Helmeted Guineafowl (*Numida
meleagris galeata*, Pallas) in Nigeria.
World's Poultry Science Journal
39 (2) : 143-151.

- BARRETEAU D.,
JUNGRAITHMAYR, H., 1993 —
Calculs lexicostatistiques et
glottochronologiques sur les langues
tchadiques. In Barreteau D. & von
Graffenried C. (eds.) *Datation et
chronologie dans le bassin du lac
Tchad*. Paris, Orstom, Colloques
et séminaires : 103-140.
- BARTH H., 1862 —
*Collection of vocabularies of Central
African languages*. Gotha, Justus
Perthes.
- BECHHAUS-GERST M., 1984/5 —
Sprachliche und historische
Rekonstruktion im Bereich des
Nubischen unter besonderer
Berücksichtigung des Nilnubischen.
Sprache und Geschichte in Afrika,
6: 7-134.
- BECHHAUS-GERST M., 1989 —
Nubien und Kuschiten im Niltal.
*Sprach- und Kulturkontakte im 'no
man's land'*. Afrikanische
Arbeitspapiere, Sondernummer 1989.
- BECHHAUS-GERST M., 1996 —
*Sprachwandel durch Sprachkontakt
am Beispiel des Nubischen im Niltal*.
Köln, Rudiger Köppe.
- BECHHAUS-GERST M., 1999 —
Linguistic evidence for the prehistory
of livestock in Sudan. In Blench R.M.,
MacDonald K.C., *The origin and
development of African livestock*.
London, University College Press :
449-461.
- BEHRENS P., 1985 —
Wanderungsbewegungen und
Sprache der frühen saharanischen
Viehzüchter. *Sprache und Geschichte
in Afrika*, 6: 1335-216.
- BENDER M.L., 1975 —
*Omoti: A New Afroasiatic Language
Family*. Carbondale, University
Museum, Southern Illinois University.
- BENDER M.L., 1982 —
Livestock and Linguistics in North and
East African Ethnohistory. *Current
Anthropology*, 23: 316-318.
- BENDER M.L., 1988 —
Proto-Omoti: Phonology and
Lexicon. In Bechhaus-Gerst M.,
Serzisko F. (eds.), *Cushitic-Omoti:
Papers from the International
Symposium on Cushitic and Omotic
Languages*. Hamburg, Buske Verlag :
121-162.
- BENDER M.L. (ed.), 1991a —
*Proceedings of the Fourth Nilo-
Saharan Conference*. Bayreuth, 1989.
Hamburg, Buske Verlag.
- BENDER M.L., 1991b —
Subclassification of Nilo-Saharan.
In Bender M. L., 1991a: 1-36.
- BENDER M.L., 1994 —
Aroid (South Omotic) Lexicon.
Afrikanische Arbeitspapiere,
38: 133-162.
- BENDER M.L., 1996a —
*The Nilo-Saharan languages:
a comparative essay*.
Munich, Lincom Europa.
- BENDER M.L., 1996b —
Nilo-Saharan '95. Proceedings
of the 6th Nilo-Saharan Linguistics
Conference, 1995. *Afrikanische
Arbeitspapiere*, 45: 1-26.
- BENDER M.L., 1997 —
Upside-down Afrasian. *Afrikanische
Arbeitspapiere*, 50: 19-34.
- BLAZEK V., 1999 —
Elam: a bridge between ancient near
east and Dravidian India? In Blench
R.M., Spriggs M. (eds.), *Archaeology
and Language, IV*. London,
Routledge : 48-78.
- BLENCH R.M., 1991 —
The dessication of Lake Chad in
1990. *Méga-Tchad Bulletin*, 91/2.

- BLENCH R.M., 1993a — Recent developments in African language classification and their implications for prehistory. In Shaw T., Sinclair P., Andah B., Okpoko (eds.), *The Archaeology of Africa. Food, Metals and Towns*. London, A. Routledge : 126-138.
- BLENCH R.M., 1993b — Ethnographic and linguistic evidence for the prehistory of African ruminant livestock, horses and ponies. In Shaw T., Sinclair P., Andah B., Okpoko (eds.), *The Archaeology of Africa. Food, Metals and Towns*. London, A. Routledge : 71-103.
- BLENCH R.M., 1995a — Is Niger-Congo simply a branch of Nilo-Saharan? In Nicolai R., Rottland F. (eds), *Proceedings of the Fifth Nilo-Saharan Linguistics Colloquium, Nice, 1992*. Köln, Rudiger Köppe: 83-130.
- BLENCH R.M., 1995b — A History of Domestic Animals in Northeastern Nigeria. *Cahiers de Sciences Humaines*, 31(1): 181-238.
- BLENCH R.M., 1997a — Language studies in Africa. In Vogel J.O. (ed.) *Encyclopaedia of precolonial Africa*. Walnut Creek/London/New Delhi, Altamira: 90-100.
- BLENCH R.M., 1997b — *Neglected species, livelihoods and biodiversity in difficult areas: how should the public sector respond?* Natural Resource Perspective Paper 23. London, Overseas Development Institute.
- BLENCH R.M., 1998 — Le West African Shorthorn cattle au Nigeria: histoire, répartition et productivité. In Seignobos C., Thys E. (éd.), *Des taurins et des hommes, Cameroun, Nigeria*. Paris, Orstom, *Latitudes* 23 : 249-292.
- BLENCH R.M., 1999a — A history of donkeys and mules in Africa. In Blench R.M., MacDonald K.C. (eds), *The origin and development of African livestock*. London, University College Press : 339-354.
- BLENCH R.M., 1999b — Minor livestock species in Africa. In Blench R.M., MacDonald K.C. (eds), *The origin and development of African livestock*. London, University College Press: 314-337.
- BLENCH R.M., 1999c — A history of pigs in Africa. In Blench R.M., MacDonald K.C. (eds), *The origin and development of African livestock*. London, University College Press: 355-367.
- BLENCH R.M., 1999d — Why are there so many pastoral peoples in East Africa? In Azarya V., Breedveld A., de Bruijn M., van Dijk H. (eds.), *Pastoralists under pressure: Fulbe societies confronting change in West Africa*. Leiden, Brill: 29-49.
- BLENCH R.M., 1999e — The languages of Africa: macrophyla proposals and implications for archaeological interpretation. In Blench R.M. and Spriggs M. (eds.), *Archaeology and Language, IV*. London, Routledge: 29-47.
- BRADLEY D.G., MACHUGH D.E., LOFTUS R.T., DOW R.S., HOSTE C.H., CUNNINGHAM E.P. 1994 — Zebu-taurine variation in Y chromosomal DNA: a sensitive assay for genetic introgression in West African trypanotolerant cattle populations. *Animal Genetics*, 25: 7-12.
- BREUNIG P., GARBA U., WAZIRI, I., 1991 — Recent archaeological surveys in Borno, NE Nigeria. *Nyame Akuma*, 37: 10-17.

- BREUNIG P., BALLOUCHE A., NEUMANN K., RÖSING F.W., THIEMEYER H., WENDT P., VAN NEER W. 1993 —
Gajiganna. New data on early settlement and environment in the Chad Basin. *Berichte des Frankfurter Sonderforschungsbereichs 268*. Frankfurt, 1992, II : 51-74. .
- BREUNIG P., K. NEUMANN W., 1996 —
Archaeological and archaeobotanical research of the Frankfurt University in a West African context. *Berichte des Frankfurter Sonderforschungsbereichs 268*. Frankfurt, 1995, VIII : 181-191.
- BYNON J., 1984 —
Berber and Chadic: the lexical evidence. In J. Bynon (ed.) *Current progress in Afro-Asiatic Linguistics: Papers of the Third International Hamito-Semitic Congress*, Amsterdam, John Benjamins : 241-290.
- CLUTTON-BROCK J., 1984 —
Dog. In Mason, I.L. (ed) *Evolution of Domesticated Animals*. London, Longman: 198-211.
- COHEN D., 1970 —
Dictionnaire des racines sémitiques ou attestées dans les langues sémitiques. Fasc I, II. La Haye, Mouton.
- COHEN M., 1947 —
Essai comparatif sur le vocabulaire et la phonétique du Chamito-Sémitique. Paris, Honoré Champion.
- CONNAH G., 1981 —
Three Thousand Years in Africa. Cambridge, Cambridge University Press.
- CROZIER D., BLENCH R.M., 1992 —
Index of Nigerian Languages. Second Edition. Dallas, SIL.
- CYFFER N., HUTCHINSON J. (eds), 1990 —
Dictionary of the Kanuri Language. Dordrecht, Foris.
- DELHEURE J. 1987 —
Dictionnaire Ouargli-Français. Paris, SELAF.
- DENHAM D., CLAPPERTON H., OUDNEY W., 1828 —
Narrative of Travels and Discoveries in Northern and Central Africa. London, John Murray (3rd ed. in 2 vols).
- DIAKONOFF I.M. 1988 —
Afrasian Languages. Moscow, Nauka.
- DONKIN R.A. 1991 —
Meleagrids: an historical and ethnogeographical study of the Guinea fowl. London, Ethnographica.
- DOORNBOS P., BENDER M.L., 1983 —
Languages of Wadai-Darfur. In Bender M.L. (ed.), *Nilo-Saharan Language Studies*. Michigan State University Press : 43-79.
- DRIEM G. van, 1995 —
Black Mountain Conjugational morphology, Proto-Tibeto-Burman morphosyntax, and the linguistic position of Chinese. In Nishi Y., Matisoff J. A., Nagaro J. (eds), *New Horizons in Tibeto-Burman Morphosyntax*, Osaka, National Museum of Ethnology, *Senri Ethnological Studies* 41 : 229-259.
- EHRET C., 1987 —
Proto-Cushitic reconstruction. *Sprache und Geschichte in Afrika*, 8: 7-180.
- EHRET C., 1995 —
Afroasiatic: a historical reconstruction. University of California Press.
- EPSTEIN H., 1984 —
Ass, mule and onager. In Mason I.L. (ed) *Evolution of Domesticated Animals*. London, Longman: 174-184.
- EPSTEIN H., 1971 —
The origin of the domestic animals

of Africa. New York, African Publishing Corporation (2 vols).

EPSTEIN H., MASON I.L., 1984 — Cattle. In Mason I.L. (ed) *Evolution of Domesticated Animals*. London, Longman : 6-27.

FLEMING HAROLD C., 1965 — *The age-grading cultures of East Africa: an historical enquiry*. Ph.D. University of Pittsburgh.

FLEMING H.C., 1983 — Chadic external relations. In Wolff E., Meyer-Bahlburg H. (eds.), *Studies in Chadic and Afroasiatic Linguistics*. Hamburg, Helmut Buske : 17-31.

FLEMING H.C., YILMA A., MITIKU A., HAYWARD R., MIYAWAKI Y. MIKESH P., SEELIG J.M., 1992 — Ongota or Birale: a moribund language of Gemu-Gofa (Ethiopia). *Journal of Afroasiatic Languages*, 3,3: 181-225.

FRANK B., 1965 — *Die rolle des hundes in afrikanischen kulturen*. Wiesbaden, Franz Steiner.

FRATKIN E., K.A. GALVIN, E.A. ROTH, 1994 — *African pastoralist systems. An integrated approach*. Boulder and London: Lynne Rienner Publishers.

GALATY J.G., P. BONTE, 1991 — *Herders, warriors and traders: Pastoralism in Africa*. Boulder, Westview Press.

GAUTIER A., 1981 — Contributions to the Archaeozoology of Egypt. In Wendorf F., Schild R. (eds.), *Prehistory of the Eastern Sahara*. New York, Academic Press, 317-344.

GAUTIER A. 1984 — Archaeozoology of the Bir Kiseiba Region. In Wendorf F. and Schild R. (eds). *Cattle-keepers of the Eastern Sahara*. Dallas, Department of

Anthropology, Southern Methodist University : 49-72.

GAUTIER A., 1987 — Prehistoric Men and Cattle in North Africa: a dearth of data and a surfeit of models. In Close A.E. (ed.), *Prehistory of Arid North Africa. Essays in Honor of Fred Wendorf*. Dallas, Southern Methodist University Press : 163-187.

GREENBERG J. H., 1963 — *The Languages of Africa*. The Hague, Mouton for Indiana University.

GREGERSEN Edgar A., 1972 — Kongo-Saharan. *Journal of African Languages*, 11, 1: 69-89.

GROVES C.P., 1966 — Taxonomy. In Groves C.P., Ziccardi F., A. Toschi. (eds), *Sull'Asino Selvatico Africano*. Supplement to *Ricerche di Zoologia Applicata alla Caccia*, 5, 1: 2-11.

GROVES C.P., 1986 — The Taxonomy, Distribution and Adaptations of Recent Equids. In Meadow R.H., Uerpmann H.P. (eds), *Equids in the Ancient World*. Wiesbaden, Ludwig Reichert: 11-51.

HALTENORTH T., H. DILLER, 1980 — *A field guide to the mammals of Africa, including Madagascar*. London, Collins.

HODGE C.T., 1971 — *Afroasiatic: A survey*. The Hague, Mouton.

HODGE C.T., 1976 — Lisramic (Afroasiatic): an overview. In Bender M. L., Fleming H.C. (eds.), *The non-Semitic languages of Ethiopia*. Michigan University Press : 43-65.

HUDSON R. ined. — *English-Beja dictionary*. ms.

HUTCHISON J.P., 1981 — *The Kanuri Language: a reference*

grammar. African Studies Program, University of Wisconsin, Madison.

JUNGRAITHMAYR H., NAGEL G., 1991 — *West African savannah. Culture, Language and Environment in an historical perspective.* Frankfurt-am-Main.

JUNGRAITHMAYR H., IBRISZIMOW D., 1994 — *Chadic lexical roots.* Berlin, Reimer, 2 vols.

KEDING B., 1993 — Leiterband sites in the Wadi Howar, North Sudan. In Krzyzaniak L., Kobusiewicz L., Alexander J. (eds). *Environmental change and human culture in the Nile Basin and Northern Africa until the Second millennium B.C.* Poznan Archaeological Museum: 371-380.

KINGDON J. A. 1997 — *The Kingdon field guide to African mammals.* San Diego, Academic press.

KITCHEN K.A., 1993 — The land of Punt. In Shaw T., Sinclair P., Andah B. and Okpoko A. (eds), *The Archaeology of Africa. Food, Metals and Towns*, London, Routledge: 587-608.

KOELLE S.W., 1854 — *African Native Literature.* London, Church Missionary Society.

KUPER R. 1981 — Untersuchungen zur Besiedlungsgeschichte der östlichen Sahara. Vorbericht über die Expedition 1980. *Beitrage zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*, 3: 215-275.

LESLAU W., 1938 — *Lexique Soqotri (sudarabique moderne).* Paris, Klincksieck.

LESLAU W., 1963 — *Etymological Dictionary of Harari.*

Berkeley & Los Angeles, University of California Press.

LESLAU W., 1979 — *Etymological Dictionary of Gurage.* Wiesbaden, Harrassowitz, 3 vols.

LETHEM G.L., 1920 — *Colloquial Arabic, Shuwa dialect of Bornu, Nigeria and of the region of Lake Tchad.* London, Crown Agents.

LEVINE Marsha A., 1994 — The analysis of Mammal and bird remains. In Hurst. H.R. (ed.), *Excavations at Carthage, the British Mission. Vol II, I.* Oxford, Oxford University Press for the British Academy : 314-317.

LEWICKI T., 1974 — *West African food in the Middle Ages.* Cambridge University Press.

LOFTUS R.T., MACHUGH D.E., BRADLEY D.G., SHARP P.M., CUNNINGHAM E.P., 1994 — Evidence for two independent domestications of cattle. *Proceedings of the National Academy of Science*, 91: 2757-2761.

MACDONALD K.C., R.H. MACDONALD, 1999 — The Origins and Development of Domesticated Animals in Arid West Africa. In Blench R.M., MacDonald K.C (eds), *The origin and development of African livestock.* London, University College Press: 127-162.

MANESSY G., 1972 — Les Noms d'Animaux domestiques dans les langues Voltaïques. in *Langues et Techniques, Nature et Société. Approche Linguistique.* Paris, Klincksieck, 1 : 301-320.

MASON I.L. (ed.), 1984a — *Evolution of Domesticated Animals.* London, Longman.

MASON I.L. 1984b — Goat. In Mason I.L. (ed.), *Evolution*

of *Domesticated Animals*. London, Longman : 85-99.

MAUNY R., 1954 —
La savane nilo-tchadienne, voie de pénétration des influences égyptiennes et orientales? In *Conferencia internacional de Africanistas occidentales*, II. Madrid : 83-115.

MEEK C.K., 1931 —
Tribal Studies in Northern Nigeria. London, Kegan Paul, Trench and Trubner.

MONGIN P., PLOUZEAU M., 1984 — Guinea-fowl. In Mason I.L. (ed.) *Evolution of Domesticated Animals*. London, Longman: 322-325.

MUKAROVSKY H., 1976-1977 —
A study of Western Nigritic. 2 vols. Wien, Institut für Ägyptologie und Afrikanistik, Universität Wien.

MÜLLER F. 1876-87 —
Grundriss der Sprachwissenschaft. Wien, 4 vols.

MUZZOLINI A., 1983a —
L'Art Rupestre du Sahara Central: Classification et Chronologie. Le Bœuf dans la Préhistoire africaine. Thèse de troisième cycle, université de Provence, 2 vols.

MUZZOLINI A., 1983b —
Les types de bœufs domestiques dans l'Égypte ancienne. *Bulletin de la Société méridionale de spéléologie et de préhistoire*, XXIII: 55-74.

MUZZOLINI A., 1990 —
The Sheep in Saharan rock art. *Rock Art Research*, 7, 2: 93-109.

MUZZOLINI A., 1991 —
Les débuts de la domestication au Sahara et les gravures rupestres les plus anciennes ("école bubaline"). *Préhistoire Ariégeoise*, XLVI: 211-233.

NACHTIGAL, G. (ed. and trans. A.G.B. and H.J. Fisher), 1980 —
Sahara and Sudan II. London, Hurst.

NEWMAN P., 1977 —
Chadic Classification and Reconstructions. Afroasiatic Linguistics, 5/1.

NOYE D., 1989 —
Dictionnaire Foutafuldé-Français. Paris, Geuthner.

OREL V. & STOLBOVA O., 1995 —
Hamito-Semitic Etymological Dictionary. Leiden, Brill.

PERROT J. (ed.), 1988 —
Les langues chamito-sémitiques. *Les langues dans le monde ancien et moderne*. Paris, CNRS, vol. 3.

PETERS J. 1991 —
The faunal remains from Shaqadud. In Marks A.E. and Mohammed-Ali A. (eds.), *The Late Prehistory of the Eastern Sahel*, Dallas, Southern Methodist University Press : 197-235.

PHILLIPSON D.W., 1993 —
The antiquity of cultivation and herding in Ethiopia. In Shaw T. Sinclair P., Andah B. and Okpoko A. (eds.), *The Archaeology of Africa. Food, Metals and Towns*, London, Routledge : 344-357.

PILCZSZIKOWA N., 1960 —
Le Haoussa et le chamito-sémitique à la lumière de l'*Essai comparatif* de Marcel Cohen. *Rocznik Orientalistyczny*, XXIV, 1: 97-130.

RABIN C., 1982 —
Ron-Semitic etymologies. In Jungraithmayr H. (ed.), *The Chad languages in the Hamitosemitic-Nigritic Border area*. Berlin, Reimer Verlag : 24-31.

REINISCH L., 1909 —
Das persönliche Fürwort und die Verbalklexion in den Chamito-Semitischen Sprachen. Wien, Alfred Hölder.

- RUHLEN M., 1991 (revised edition) — *A Guide to the World's Languages: Volume 1: Classification*. London, Edward Arnold.
- RYDER M.L., 1984 — Sheep. In Mason I.L. (ed.), *Evolution of Domesticated Animals*. London, Longman : 63-84.
- SCHADEBERG T. C., ELIAS P., 1979 — *A Description of the Orig Language*. Tervuren: MRAC.
- SKINNER N.A., 1977 — Domestic Animals in Chad. In P. & R.M. Newman (eds.), *Papers in Chadic Linguistics*, Leiden, Afrika-Studiecentrum : 175-198.
- SKINNER N.A. 1981 — Loans in Hausa and pre-Hausa: some etymologies. In H. Jungraithmayr (ed.), *Berliner Afrikanistische Vorträge*. Berlin, Reimer: 169-202.
- SMITH A.B., 1980 — Domesticated cattle in the Sahara and their introduction into West Africa. In Williams M.A.J., Faure H. (eds) *The Sahara and the Nile. Quaternary environments and prehistoric occupation in northern Africa*, Rotterdam, Balkema, chap. 20.
- SMITH A. B., 1992 — *Pastoralism in Africa*. Hurst, London with Ohio University Press, Athens and Witwatersrand University Press.
- SPAULDING J.L., J. SPAULDING, 1988 — The democratic philosophers of the Medieval Sudan: the pig. *Sprache und Geschichte in Afrika*, Band 9: 247-268.
- STENNING D., 1959 — *Savannah Nomads*. London, Oxford University Press for the International African Institute.
- TOSCO M., 1991 — *A Grammatical Sketch of Dahalo*. Hamburg, Buske.
- TOURNEUX H., 1987 — Les noms des équidés en Afrique centrale. In Seignobos C. (ed.), *Le Poney du Logone*. Paris, Institut d'élevage et de médecine vétérinaire des pays tropicaux: 169-205.
- TOURNEUX H., 1990 — La place du Masa dans la famille tchadique. In Murakowsky H. (ed.), *Proceedings of the Fifth international Hamito-Semitic Congress. Volume I : Hamito-Semitic., Berber, Chadic*. Vienna, Afro-Pub : 249-260.
- WENDORF F., SCHILD R., 1981 — *Prehistory of the Eastern Sahara*. New York, Academic Press.
- WENDORF F., SCHILD R. 1984 — *Cattle-keepers of the Eastern Sahara*. Dallas, Department of Anthropology, Southern Methodist University.
- WILLIAMSON K., 1970 — Some food plant names in the Niger Delta. *International Journal of American Linguistics*, 36: 156-167.
- WINKLER H.A., 1938, 1939 — *Rock-drawings of Southern Upper Egypt*. 2 vols. London, Egypt Exploration Society.
- ZEUNER F.E., 1963 — *A History of Domesticated Animals*. London, Hutchinson.

Le poney conquérant des savanes du Cameroun central (c. 1750-1850)

Eldridge Mohammadou

Le peuplement du plateau de l'Adamaoua¹ et de son revers méridional a longtemps été expliqué par la conquête des Peuls au XIX^e siècle. Leur supériorité militaire leur aurait permis de subjuguer d'immenses régions de savanes. Certes, l'irruption des Tchamba, originaires du nord, était un événement bien connu sur les plateaux de l'Ouest-Cameroun mais elle était supposée circonscrite à cette région. Nous avançons l'hypothèse que ces envahisseurs ne se limitèrent pas à l'actuel Ouest-Cameroun. Ils firent partie, à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècles, d'une grande invasion qui balaya le pays dans toute sa largeur, au niveau des savanes méridionales (Mohammadou 1996).

Une confusion d'identités et une sorte de télescopage chronologique se sont produits à propos des guerres provoquées par des cavaliers dans les savanes du Cameroun central. On a admis que ces envahisseurs étaient des Peuls alors qu'il s'agissait de cavaliers que nous appelons Baare-Tchamba, dont l'arrivée fut antérieure. Notre hypothèse s'appuie sur une convergence d'indices historiques, linguistiques et politiques. L'invasion des Baare-Tchamba se différencie des conquêtes peules par les montures utilisées : le poney dans un cas, le cheval barbe dans l'autre. Or, le premier, trypanotolérant et rustique, conféra aux Baare-Tchamba une capacité de pénétration en savanes humides bien supérieure à celle des Peuls.

¹ Par convention, la transcription Adamaoua désigne une région géographique du Cameroun tandis qu'Adamawa se réfère à la province peule du XIX^e siècle.

Les populations concernées par cette invasion furent très nombreuses (Mohammadou 1996). Ce furent d'abord les Mboum, les Vouté et les petits groupes ethniques (Wawa, Kondja, Mbéré) du plateau de l'Adamaoua. Ensuite, ce fut le cas des populations du revers sud de l'Adamaoua : les Tikar, les Vouté (Sud), les Bafeuk, les Képéré, les Gbaya. Mais nous avons également montré que l'invasion des Baare-Tchamba affecta les régions aux confluences Noun-Mbam et Mbam-Sanaga (populations Balom, Bafia, Bati) et les plateaux de l'Ouest-Cameroun (Bamoum, Ndop, Bamiléké).

L'invasion baare-tchamba

Du vaste mouvement des Baare-Tchamba, seule la branche tchamba était connue jusqu'à présent (Fardon 1988). Les données que nous avons recueillies plus à l'est (Mohammadou 1978, 1983, 1990, 1991) permettent de proposer une vision élargie du phénomène. Vers 1750, une longue sécheresse chasse tous azimuts la majeure partie des habitants de la Haute-Bénoué. Dotés de poneys et organisés en groupes d'alliés pluri-ethniques, ils submergent et ravagent au cours du siècle suivant toutes les contrées situées au sud de leur aire de départ, jusqu'aux rivières Katsina Ala à l'ouest et Nana-Mambéré à l'est, entraînant un bouleversement total de la situation ethnique, socio-politique et culturelle antérieure de ces régions, dont seule la partie camerounaise sera abordée ici.

Cette invasion comporte deux grandes branches, les Tchamba et leurs alliés à l'ouest, les Baare et les leurs à l'est, les deux groupes se combinant au centre. Est dénommée Baare la composante issue du bas Kebbi (*Ni-Mbaari* ou *Baari*) et de la région comprise entre Garoua et Gouna (*Buuri* et *Mbula*), auxquels se joindront des Bata. Au fur et à mesure de leur progression, les Baare-Tchamba démantèlent et recomposent les formations ethniques en place, par l'infusion de leurs propres éléments composites et ceci, en autant de chefferies guerrières dont ils prennent la tête. L'aire d'invasion peut de la sorte être divisée en cinq zones majeures que nous examinerons tour à tour (fig. 1) :

- 1) le plateau de l'Adamaoua avec les royaumes mboum et la chefferie nizoo de Galim;

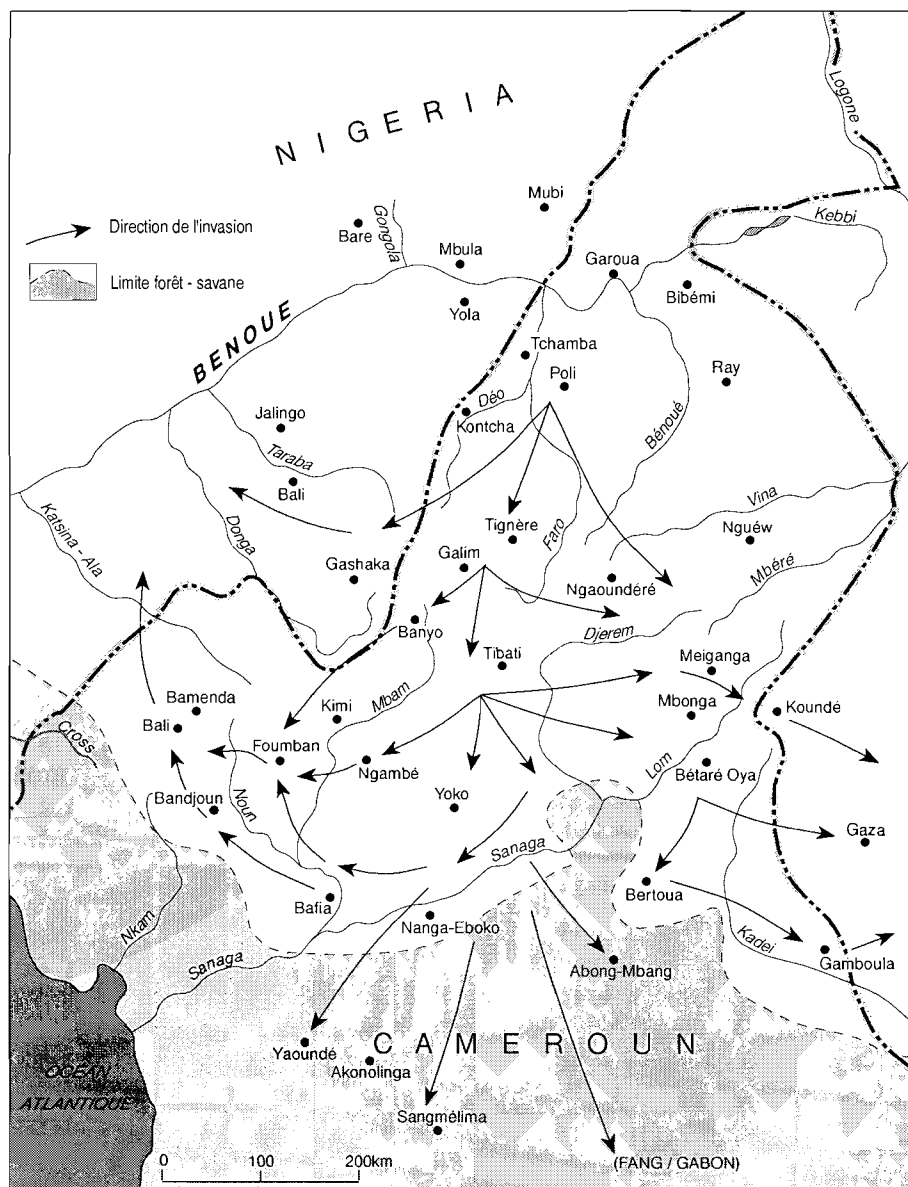


Figure 1

Trajectoire et courants de l'invasion baare-tchamba (c. 1750-1850).

- 2) le centre de l'aire envahie, avec les chefferies vouté du nord (Tibati, Banyo) et du sud (Yoko, Linté, Nguila...), celles des Kondja, les royaumes et chefferies tikar (Kimi, Ngambé, Kong...);
- 3) l'est, avec les chefferies mbéré (Nyambaka, Mboula, Koundé, Mboussa, Mbonga...), képéré (Voutchaba, Deng-Deng), gbaya-Mkako (Gamana/Bertoua, Gandouna/Batouri, Gamboula...);
- 4) le sud, avec les nouvelles formations ethniques fang, boulou, bëti... passées dans la forêt au sud de la Sanaga d'une part, les Bafia et autres Bati des deux rives du Mbam de l'autre;
- 5) l'ouest qui englobe l'ensemble des Grassfields (Bamiléké, Bamoum, Bamenda) avec leurs chefferies et royaumes.

La présence du poney

Les témoignages de la tradition, de la culture matérielle et des langues des populations affectées ayant gardé trace du poney ou du cheval lié au passage ou à l'implantation d'envahisseurs autres que les Peuls, pourraient conforter notre hypothèse d'ensemble. Voyons ce qu'il en est dans chacune de ces zones.

Dans la Haute-Bénoué

Les Baare-Tchamba utilisaient-ils le poney/cheval avant leur départ et quelle place occupait éventuellement cet animal dans les quatre zones ethniques ayant alimenté leurs rangs (Baari, Bouri et Mboula, Bata, Tchamba) ?

– Les Baari ou Nyam-Nyam de la région de Bé et Bibémi, d'après les Fali de Garoua (Seignobos 1987 : 93), « étaient des guerriers montés sur des chevaux « comme des ânes ». Ce que confirme la tradition peule en précisant qu'il s'agissait de poneys et que « les Nyam-Nyam étaient des cavaliers rompus qui chevauchaient à cru leurs coursiers, lesquels couvraient de grandes distances sans se fatiguer... (Leurs chefs) disposaient de fortes armées dont l'essentiel consistait

en une cavalerie... portant des cottes de mailles» (Mohammadou 1983 : 133).

– Les Bouri et Mboula, habitant autrefois entre Garoua et Gouna, sont tous partis ou ont été assimilés par les Foulbé. Grâce à leur branche occidentale qui a émigré au confluent Bénoué-Gongola (les Mboula et Bare/Bwazza), l'on sait que le poney a occupé chez eux une place aussi importante que chez les Baari. Parmi les Bare/Bwazza, indique Shaubwara, « there are two groups of professional hunters : one uses bows and arrows (*amu-nta*), the other uses spears and ride horses (*amu-pri*) » (1985 : 4). Alors que chez les Mboula, « long distance hunting is conducted by the use of horses... the military formation is made up of three parts, the scouts, the infantry and the horsemen... The infantry advanced towards the enemy in order to attract their attention. When this is being done, the cavalry men advanced usually the other way round in order to put the enemy in an ambush position » (Bwarke 1982 : 23, 59). Quant à la valeur de cette cavalerie, il est admis que « the Mbula seem to have been outstanding warriors and their skill as horsemen was widely recognized » (Stevens 1973 : 415). Plus tard, l'émir de l'Adamawa lui-même, dont la capitale Yola se trouvait à une cinquantaine de kilomètres seulement de leur pays, ne parvint pas à réduire les Mboula, du fait de la puissance de leur cavalerie, dont la tradition peule souligne l'envergure : « Run and tell Lamido Lauwal that Mboima (the Mbula chief) has gone to attack Mayo Belwa. He has passed through with a thousand horses, of which three hundred are equipped with quilted armour » (East 1935 : 67).

– Les Bata ou Bware : un siècle avant le déclenchement du *jihad* peul dans la Haute-Bénoué, les Bata avaient conquis la région, s'alliant à une partie des autochtones, tels les Mboula et Bare, ou provoquant la migration d'une autre, tels les Bouri et Tchamba, dont les rangs furent d'ailleurs grossis par des Bata fuyant eux-mêmes la sécheresse qui s'était alors abattue sur le pays. Or, « le poney était un animal très valorisé chez les Bata... Les principautés bata disposèrent de cavaleries de poneys pour dominer les plaines de la Bénoué et du Faro » (Seignobos 1987 : 95). Ces données sont amplement confirmées par la tradition des deux principales chefferies bata de la région de Garoua : Demsa-Pwa et Kokouni qui contrôlèrent les deux rives de la Bénoué à ce niveau (Bassoro *et al.* 1980 : 38; Mohammadou

1983 : 43). Même à l'époque peule, « the Bata of this region (Yola) relied upon their ponies and formidable double spears... Demsa-Mosu rulers, up to the end of his reign (Emir Lauwal 1847-1872) continued to send him annual tributes of spears and horses » (Abubakar 1977).

– Les Tchamba : pour ce groupe, les sources sont moins nettes. Ainsi selon Fardon « We do not know how long Chamba Leko had... horses, specially ponies, but they were the destructive resources with which their names are associated..., and Chamba recollections do not encompass a time when they were without them... Additionally, proficiency in archery and horsemanship... is likely to have developed in any community where men hunted and rode ponies » (1988 : 77, 137). Toutefois, Garbosa, lui-même descendant des envahisseurs tchamba et à la tête de l'une des chefferies créées par eux, Donga, est affirmatif : « Damashi (leader of a Chamba migration) left Dindin, in Chambaland, with a thousand horsemen » (s.d. : 68). Une preuve possible à la fois de l'utilisation du poney dès la Haute-Bénoué et de leur passage chez les populations concernées est d'ordre linguistique. Le terme propre aux Tchamba Léko et Daka pour désigner le poney/cheval, *yaa*, *ya* et *nyaan(i)*, *nyia* (distinct de celui pour « animal », « viande », qui n'est pas *nyaam(a)*) semble se retrouver à travers la zone de parcours des Baare-Tchamba : *yâ*, *ya* (Bali, Donga), *nya* (Tikar-Ngambé, Nso', Wiya), *nyam* (Mambila-sud), *nyen* (Tikar-Kong), *nyaan*, *nyan* (Kouri, Baki), *nya* dans *ɲkabenya* (Fang).

Sur le plateau

S'il est avéré que la chefferie Nizoo de Galim doit son origine à l'intervention des Baare-Tchamba, le rôle de ces derniers chez les Mboum est moins évident. Toutefois, la place du poney/cheval semble partout prééminente sur le plateau de l'Adamaoua.

– Les Nizoo ou Nyam-Nyam de Galim indiquent que « les Potopo (ou Peere, composante initiale de l'invasion des Baare-Tchamba) étaient des cavaliers montés sur des poneys dits *sunda*. C'est avec cette cavalerie qu'ils vont ensuite envahir le plateau de Tignère, accablant les Nyam-Nyam et d'autres peuples » (Mohammadou 1991 : 27).

– Les Mboum : issus de deux grands foyers d'élevage du poney (la Haute-Bénoué et le pays laka), les leaders des migrations mboum

étaient montés sur ces animaux, comme l'indique la tradition : « Un jour, il arriva que les quatre frères (Mbéré, Mannang, Mboum, Nyassay, leurs chefs) étaient en train de franchir à cheval un cours d'eau... » (von Briesen 1982 : 132) ou encore « Venant du pays laka, (les fondateurs du royaume mboum de Mana) étaient montés sur des poneys dits laka (*yaŋa*)... » (Mohammadou 1990 : 191). D'ailleurs, nombre de toponymes du plateau se rapportent à cet animal (*Ngaw-aya*, *Mbam-yaŋa*, *Kor-yaŋa*...) confirmant, comme le note von Briesen, que le pays mboum était devenu à son tour un foyer d'élevage du poney : « Les Mboum assuraient leur subsistance au moyen de la chasse, de la pêche, de l'agriculture et de l'élevage : chèvres, moutons, poulets ainsi que des chevaux... » (1982 : 135).

Le cheval était à ce point valorisé chez les Mboum que leur culte agraire le plus important portait son nom : *mboryaŋa* (de *ngbor* : piste, *yaŋa* : cheval). L'origine et le sens profond de l'institution nous échappent aujourd'hui, notamment ce lien avec le cheval. Les séquences plaçant en exergue cet animal lors du déroulement du rituel sont les suivantes (Froelich 1959 : 103-108) : prenant unealebasse de bière de mil, le *belaka* (roi-prêtre) bénit les objets sacrés, les dignitaires, les hommes, les femmes, en les aspergeant puis il déclare : « Je prie pour que les gueules des animaux ne mordent pas » et il jette un peu de bière sur son cheval... Le *belaka* sort ensuite sur la place publique..., son cheval blanc, le cou orné d'une clochette de cuivre, marche derrière lui, suivi des musiciens avec leurs balafons et des femmes ». Ensuite a lieu la danse des princesses, à laquelle le *belaka* assiste assis sous la véranda du palais. « Puis les femmes s'écartent, alors le cheval blanc du *belaka* et un autre cheval arrivent au galop, conduits à cru par deux garçons. Partis de l'extrémité opposée de la place, ils passent..., toujours au galop, font le tour de la place et disparaissent derrière (le palais) ».

Dans le centre

Dévalant le piémont du plateau vers le bassin du Djérem, la cavalerie des Baare-Tchamba va submerger la savane préforestière habitée par les Vouté, les Tikar et autres Kondja, avant d'atteindre les rives de la Sanaga et du Mbam.

Les Vouté du nord

Tibati

Chez les Vouté du clan Nyona, la tradition rapporte : « Ce ne sont pas les Foulbé qui les avaient contraints à chercher refuge dans la crevasse. C'était une invasion antérieure, conduite par les Potopo de Kontcha, connue sous le nom de Bâr... Cette invasion fut brusque et inattendue, rapide comme l'éclair mais destructrice comme un ouragan. Cette rapidité d'intervention, les Bâr la devaient à leurs chevaux car ils montaient des chevaux de courte taille, dénommés *sunda* par les Foulbé. Leur apparition dans un village était soudaine, jetant l'épouvante à la vue de ces êtres insolites mi-hommes mi-animaux, car les Vouté ne connaissaient pas le cheval » (Mohammadou 1991 : 48). Quant aux Vouté Ndouroum, ils signalent que « (les Bâr) se dispersèrent (ensuite)..., les uns partirent sur Bamenda où ils fondèrent Bali, d'autres rebroussèrent chemin et retournèrent chez eux à Tchamba » alors occupé par les Foulbé. Ils proposèrent à Ardo Hama Sambo Samba de lui montrer le chemin de Tibati. « Et c'est de la sorte que les Bâr repartirent... mais cette fois-ci en tant que membres de l'armée peule, dont ils constituaient les cadres principaux et l'ossature la plus rompue... L'expédition était composée de 500 cavaliers bâr marchant à l'avant et de 500 autres composant le groupe de l'Ardo » (*ibid.* : 56).

Banyo

Chez les Vouté Mgba, les Galinje (Tchamba-Potopo) « gagnèrent le plateau (de Banyo) et se mirent à guerroyer contre les Vouté Mgba. Du fait de la supériorité de leurs armes (flèches empoisonnées, arcs) et de leur grande mobilité (car ils possédaient des chevaux!), ils eurent vite le dessus, acculant les Mgba à chercher refuge sur les hauteurs avoisinantes » (Mohammadou 1991 : 195). Quant aux Ndipélé, un autre clan de la région, ils déclarent : « Avant les Foulbé, la région de Banyo connut une invasion conduite par les Bâre qui étaient un mélange de Samba, Potopo, Koutine. Ils submergèrent le pays... de Tignère et de Galim, gagnèrent ensuite celui de Tibati et celui de Banyo... Puis les Bâre lancèrent leur cavalerie sur le pays Kondja... Car ces guerriers étaient montés à cheval, ce qui les rendait si rapides, omniprésents et efficaces » (*ibid.* : 203).

Les Kondja

« Durant la période troublée qui avait commencé avant l'arrivée des Foulbé, l'enceinte de Yimbéré fut attaquée par des envahisseurs connus sous le nom de Mbirba, qui se distinguaient des Kondja par la taille de leur tête plus développée, d'où le surnom de « Grosses-Têtes » qui sert aussi à les désigner » (*ibid.* : 262). En fait, « ces envahisseurs, ce sont les Samba-Léko qui submergèrent le pays... Ils étaient montés sur des chevaux de courte taille, à la bouche rouge, aux pattes minces, mais extrêmement résistants » (*ibid.* : 277).

Les Tikar

« Interrogés sur le point de savoir si les Tikar de Ngambé ont connu, avant l'époque peule, l'attaque d'envahisseurs montés sur des chevaux ou des poneys, les informateurs ont répondu par la négative. Ils connaissaient bien le poney (*sunde*) qu'ils distinguent du cheval peul (*nya Mba*), pour l'avoir vu utiliser par les Allemands » (Mohammadou 1990 : 323). Or, dans la chefferie voisine de Nyakong, il est indiqué : « Et ce n'est que plus tard qu'arrivèrent des envahisseurs plus terribles encore, les Bale (sg. Tiba). C'étaient des cavaliers venus du nord mais il ne s'agissait pas des Foulbé de Banyo, ni de ceux de Tibati, car ceux-ci ne devaient arriver dans la région que plus tard. C'est parce que ces Bale sont les premiers à avoir introduit le cheval dans le pays que cet animal fut dénommé *nyen-Bale* ou *nyen-Ba*, « l'animal des Bale », bien qu'il soit également connu sous d'autres noms : *doon* ou *gaŋ-gwé* » (*ibid.* : 359).

Les Vouté du Sud

(Yoko, Guéré, Nyô, Ngula, Linté, etc.)

D'après Ndong Benoît (in Mohammadou 1991 : 128), l'origine des Vouté se rattache à une bande de cavaliers venus du nord et qui, « d'humeur très belliqueuse... entreprirent l'invasion des régions traversées. Encouragés par leurs succès et l'infériorité des races jusque-là atteintes, ils se décidèrent à pousser plus loin leurs razzias ». C'est encore de la sorte qu'ils fondèrent Banyo, Tibati et les chefferies vouté plus au sud.

Et bien après que le stock de poneys introduit en pays vouté par les envahisseurs baare-tchamba se soit éteint, la formation des jeunes gens reflétait encore la place importante que tenait autrefois cet animal chez les Vouté : « Dès leur jeune âge, de nombreux jeux d'adresse et d'entraînement permettaient aux enfants de se familiariser au maniement des armes... L'un d'entre eux démontre que ce peuple était rompu au sport équestre et à la cavalerie de guerre. Deux camps se forment sur une même ligne ayant chacun devant lui, disposé à une certaine distance, un tronc de bananier. Muni d'une lance, chacun des garçons s'efforce d'atteindre (cette cible) et le camp qui comptait le meilleur résultat était proclamé vainqueur. Ses membres avaient alors le droit de chevaucher les autres et de poursuivre l'entraînement en les utilisant comme des chevaux. Ces derniers fondaient alors vers le tronc de bananier qu'ils évitaient in extremis par un mouvement tournant, avant de regagner leur point de départ. Parvenus à proximité du tronc, les « cavaliers » (projetaient leur lance, puis) s'éloignaient davantage de la cible, et ainsi de suite » (Mvoutsis *in* Mohammadou 1991 : 83). Mais dans la réalité, voici comment l'armée vouté entrait en action : « Brandissant leur bouclier de buffle, lance menaçante en main, les vaillants s'avançaient à l'assaut de l'ennemi. Des tireurs à l'arc suivaient, carquois remplis de flèches empoisonnées suspendus à l'épaule... Puis les fusilliers renforçaient ce bataillon, que la troupe montée encadrait... (Dans celle-ci) se trouvait le chef lui-même » (*ibid.* : 86).

Dans l'Est

Du plateau de l'Adamaoua à l'orée de la grande forêt, de Meiganga à Bertoua, le mboum était la langue véhiculaire durant la période peule mais, semble-t-il, même avant, dès la première moitié du XIX^e siècle. Ceci pourrait être le fait de l'invasion des Baare-Tchamba dont les composantes orientales étaient à prédominance Mboum Kala-Ngon ou simplement mboumophones. Cela pourrait expliquer pourquoi l'appellation mboum du cheval (*yaya*) se soit répandue dans la région, tant chez les Gbaya, les Mkako et autres Pandé car autrement le terme équivalent banda-manja (*mbarata*) aurait dû prédominer au moins chez les Gbaya et Yanguéré nouvellement arrivés de l'est. Quoi qu'il en soit, il est indiqué à Raw-Ndjanam (route Meiganga-

Ngaoundal) que « les Bâr sont parvenus dans ces régions-ci. Ce sont eux qui ont jeté à bas le royaume mboum et désorganisé le pays avant l'arrivée des Foulbé. Ils ont exterminé ce peuple. Quand les anciens évoquaient la période des Bâr, ils en restaient encore tout épouvantés... Ces Bâr étaient arrivés à dos de cheval, des sortes de poneys dits *sunda* » (Mohammadou 1990 : 176).

Les Kouri/Péré

Plus au sud, juste en aval du confluent du Lom et du Djérem, habitent entre Bélabo et Goyoum, une série de groupes de réfugiés venus de la rive droite, dont les Vana de Deng-Deng, les Baki, Mgbabo, Sakoudi, Satando, au nombre desquels les Kouri ou Péré qui rapportent que : « Ce sont les guerres qui les ont contraints à gagner la rive gauche. Ils furent assaillis par des guerriers montés à cheval, les Bâr (*bàBâr*). Ceux-ci venaient du nord et étaient différents des Birari (les Peuls). Ils attaquèrent leurs villages par surprise, tuant et faisant des esclaves. C'était la première fois qu'ils voyaient des chevaux (*nyaan*) et ils crurent qu'il s'agissait d'animaux de grande taille, genre de grandes antilopes qui foisonnaient dans ces grandes herbes et donc inoffensifs, qu'ils allaient pouvoir abattre facilement. Aussi ne se sauvaient-ils pas, ce qui explique qu'au début l'effet de surprise joua toujours en leur défaveur ; beaucoup furent tués ou capturés avant même qu'ils n'aient pu bouger. Ces Bâr venaient de Tibati par Guéré en longeant le Djérem » (Mohammadou 1990 : 277). Les Kouri comptèrent parmi les premières populations bantoues que l'invasion des Baare-Tchamba allait contraindre à quitter la savane de la rive droite de la Sanaga pour chercher refuge dans la forêt de sa rive gauche.

Les Maka

Dans cet exode, les Maka semblent également avoir fait partie des premiers partants. Selon leur tradition, « les Maka ont été chassés par des cavaliers (foulbé) et ils ont trouvé refuge dans la forêt où les cavaliers ne pouvaient plus les poursuivre » (Geschiere 1981 : 521-523). Pour des raisons d'incohérence chronologique, cet auteur rejette la version faisant des Peuls les mêmes pourchasseurs à la fois des Maka et des Pahouins supposés avoir franchi la Sanaga bien après. La

réponse suggérée à ces interrogations pertinentes est la suivante. Les Maka auraient été délogés d'un ancien habitat situé plus au nord, entre le Pangar et le Lom, par l'une des premières vagues de l'invasion des Baare-Tchamba (fin du XVIII^e-début du XIX^e siècle) opérant à dos de cheval entre Mbitom et Bétaré Oya actuels. Par suite de dissensions internes, quelques éléments Mbouna/Bouri, localement connus comme Mbonga/Mboa, composant les envahisseurs, font partie des proto-Maka qui se replièrent en forêt. Ils pourraient représenter l'une des fractions originelles de la nouvelle ethnie des Maka qui se constitue par la suite, à savoir les Mboan ou Mbwaan. Des langues jarawan-bantoues parlées par les envahisseurs pourraient provenir deux ethnonymes majeurs chez les Maka : en mboula *abuana/abwana* (« les gens ») peut avoir donné Mboan/Mbwaan, tandis que du mbonga *ma* (« les gens ») et *kaa* (« hautes herbes », « savane ») en vana dériverait *ma-kaa*, « les gens des hautes herbes »... Ce seraient des vagues postérieures de l'invasion qui auraient provoqué, plus au sud, dans la haute et moyenne Sanaga, le franchissement du fleuve par les Fang, Boulou, Bëti.

Dans le Sud

Sur la Sanaga

D'après notre hypothèse, la formation des groupes ethniques bëti, boulou, fang et leur migration au sud de la Sanaga seraient la conséquence directe de l'invasion des Baare-Tchamba. Une première vague au nord du fleuve détruit les formations ethniques bantoues locales et met en place de nouvelles formations, coiffées par des éléments issus des rangs des envahisseurs. Une vague suivante s'attaque à ces secondes formations, les contraignant à franchir le fleuve sur plusieurs points, en groupes successifs et à différentes périodes. Une nouvelle série de « lignages » intégrant populations locales et envahisseurs voit le jour et, à son tour, est en partie bousculée outre-Sanaga, l'autre partie demeurant au nord du fleuve. Le même processus se répète, projetant dans la forêt méridionale des courants migratoires successifs globalement dénommés Maka-Mvoumbo, Fang, Boulou, Bëti..., comprenant chacun divers courants mineurs (Ngoumba, Mangissa, Eton, Yebekolo-Omvang, etc.). Les composantes baare-tchamba des nouvelles ethnies ont été totalement bantouisées, tandis que les

éléments demeurés sur la rive droite de la Sanaga ont poursuivi leur course vers le Mbam – qu'ils ont franchi – puis vers les Grassfields où ils se sont répandus sur le Bamiléké, le Bamoum et le Bamenda, rééditant ici aussi le même processus d'infusion et de remodelage des ethnies indigènes. Au nord de la Sanaga, ceux d'entre eux demeurés sur place s'intègrent aux populations de la région qu'ils réorganisent en chefferies nouvelles bantoues (Bafeuk, Yalongo), vouté et tikar. Parmi les immigrés de la forêt au sud a toutefois subsisté, sous une forme ou une autre, la mémoire de l'animal qui fut à l'origine de leur migration : le poney/cheval.

Chez les plus anciens émigrés, tels les Fang du Gabon, le souvenir du cheval est confus : « Ils furent chassés par des ennemis redoutables, armés d'un *anyu-a-nënë*, « grande bouche » (Largeau 1901 : 27), ce qui semble correspondre à la description du cheval. Et pourtant, les Fang semblent avoir conservé le nom originel tchamba (*nyaan*, *yaa*) du cheval dans leur dénomination de cette monture (*nkabenya*). Quant aux Bëti, émigrés plus récents, le souvenir est quelquefois assez précis : « Tous les Eton disent venir du nord (de la Sanaga). Ils eurent à subir la pression d'hommes montés sur des chevaux (*nat bēnzala*)... La poussée s'opéra en direction du nord vers le sud, les tribus dans leur fuite se bousculant de proche en proche. Les Eton furent talonnés... Les précédaient dans leur fuite les Ntumu qui allèrent plus loin vers Ebolowa, les Yaoundé, les Eliga, les Bakoko, les Mvélé et beaucoup d'autres » (Bertaut 1929). Les Yeduma d'Akoloninga rapportent que : « originaires de la savane au nord de la Sanaga, ils furent chassés par les Menjarra ou Menjana qui auraient envahi leur pays à la tête de cavaliers armés de longues lances » (Ircam III, 208a). Quant aux Mbida Bani, toujours de la région d'Akonolinga, ils furent chassés des mêmes contrées par « un grand chef... Il appartenait à la tribu Yengolki de la race Menjana. Il possédait beaucoup de chevaux appelés alors *kabat Menjana* » (Tremesaygues 1929). Or, chez les Tchamba Léko de la Haute-Bénoué, *manzala* dénotait au départ une relation de parenté à plaisanterie entre différents clans ou tribus (Fardon 1988 : 198). Et le terme se retrouve à travers toute la zone d'expansion des Baare-Tchamba linguistiquement hétérogène : chez les Mboum, Vouté, Tikar, Mbonga, Tsinga, Bali et sous diverses variantes (*manzara*, *manjara*, *mbanjara*), toutefois avec un sens dérivé de : « ceux qui marchent ensemble », « compagnons de route », « camarades de combat », « alliés » ou « alliance de

guerre ». Ceci permet de supposer que ceux qui chassèrent les populations qui ont conservé la mémoire de ce nom devaient être des Baare-Tchamba. Cette identification nous semble recoupée par l'information recueillie par Hutchinson (Ardener 1981 : 572) signalant la présence avant 1880 de cavaliers dits « Bani » (autre dénomination des Baare-Tchamba) sur la rive droite de la Sanaga.

Par ailleurs, certaines formes de la culture matérielle ancienne des Bêti pourraient provenir de la tenue des cavaliers baare-tchamba. Il s'agit des coiffures de guerre *ewondo* signalées par Laburthe-Tolra (1977 : 124) à la suite de Morgen. Il en va de même de la coiffure à mentonnière et des jambières portées par les chefs tikar (Mohammadou 1964 : 74, photo et 1990 : 346). Outre les indications fournies plus haut sur les cottes de mailles et les carapçons de la cavalerie des peuples de la Haute-Bénoué, Seignobos décrit les prototypes de ces tenues chez les Marba-Musey : « Les cavaliers... pouvaient parfois revêtir une armure de cuir rigide avec protège-nuque..., un casque tressé et fort emplumé..., des jambières de peau... ou en fer » (1987 : 16 et illustration, p. 99).

Sur le Mbam

Tessmann (1934 : 20-22) a recueilli chez les Bafia la tradition de deux attaques de cavaliers venus de la rive gauche du Mbam, l'une par les « Bamun », l'autre par les « Fulbe ». Wilhelm attribue la première à Nsa'ngu : « il parvint avec sa cavalerie vers la fin des années soixante au sud-ouest du pays bekpak » (1981 : 444). Or, comme il sera rappelé plus loin, le Bamoum n'a pratiquement jamais disposé de cavalerie au XIX^e siècle. Nous pensons que ce raid pourrait être dû aux Baare-Tchamba qui seraient intervenus dans la région beaucoup plus tôt avant de gagner les Grassfields. Koelle (1854 : 20) signale en effet une attaque des « Bale » chez les Kalong, que Chilver (1981 : 466) date de c. 1816. La seconde attaque rapportée par la tradition bafia serait le fait de cavaliers dits Kimbele, que Tessmann assimile aux Foulbé. Or, en bafia cheval se dit *zom ikimBere* : « l'antilope des MBere » (Guarisma 1969 : 100). Et nous savons que les Kimbere représentent un ancien clan vouté des Ni-Gani identifiés au niveau de Sengbé sur le bas Djérem (Mohammadou 1991 : 63). Il apparaît donc que ces Kimbele des Bafia représenteraient une autre branche des envahisseurs baare-tchamba qui, elle aussi, s'attaqua aux Bafia

sensiblement à la même époque sur sa lancée vers les Grassfields. En effet, l'on retrouve ce groupe chez les Bamoum sous le nom de Pa'rë Nkumbere ou vers Ndop sous celui de Kung Perek et Kumpele (Chilver 1981 : 465) dont pourrait dériver Kumbat dans Bali-Kumbat. À Tibati, la tradition confirme ces raids des Baare sur Bafia (Mohammadou 1991 : 54) et même un autre (?) sur « Ndikinimeki » (Sali 1993 : 21).

Dans l'Ouest

D'après notre hypothèse, trois courants majeurs de l'invasion baare-tchamba déferlèrent sur les Grassfields, l'un débouchant par le nord (Mambila-Nkambe-Nso-Bamenda), le second par le nord-est (Tikar-Bamoum) et le dernier par le sud-est (Mbam-Bamiléké-Bamoum-Bamenda).

Le Bamiléké

La présence ou mieux, l'omniprésence, sur le plateau bamiléké des Baare-Tchamba (dénommés ici Ba'nyi, Pa'nyi, Pa'ali, Ba'ali) est attestée, avec souvent l'indication qu'ils avaient des montures. Ainsi, à Bandjoun : « C'est sous Koptchi... que la chefferie fut brusquement attaquée par des guerriers à cheval venus du nord... Ces derniers ne firent qu'un rezzou, tuant beaucoup de monde et enlevant de nombreux captifs » (Raynaud 1939 *in* Mohammadou 1986 : 20). Ou à Bamougoum : « Sous le commandement de Ndongbie, ils auraient été attaqués par le rezzou de cavaliers « bali » venus du Nigeria, comme les gens de Baleng et de Bandjoun à la même époque » (*ibid.* : 40).

L'usage généralisé du cheval dans la région par ces envahisseurs peut être inféré à partir de la queue de cheval, emblème d'autorité, présente dans la quasi-totalité des chefferies bamiléké (appelée *asaŋ-a-liyo* à Bafou, *saŋ-a-lee* chez les Bamok). Pradelles (1981 : 398) indique qu'en 1910 « un chasse-mouches en queue de cheval », listé au nombre des « biens de prestige vendus en dehors des aires marchandes », valait dans la chefferie de Bangwa (Ndé) 4 000 à 5 000 cauris, soit la moitié du prix d'un esclave ou d'un fusil local. En rangeant la queue de cheval au nombre de ses regalia, le chef bamiléké agit comme s'il

était un descendant des envahisseurs baare-tchamba. Car dans leur pays d'origine et à travers toute l'aire où ils essaimèrent, cet objet, symbole de leur attachement au cheval, lui-même instrument de leur victoire, fait partie des emblèmes royaux ou des possessions les plus prisées (annexe 1).

Le Bamoum

L'histoire du Bamoum (Tardits 1980) a enregistré l'invasion du pays par plusieurs vagues de guerriers montés dénommés Pa'rë, assimilés en partie aux Tchamba, en partie aux Foulbé. Nous pensons avoir démontré que, pour des raisons chronologiques, ces derniers devaient être exclus (Mohammadou 1986b). Il est admis que les Pa'rë opérèrent leurs incursions à cheval. Toutefois, le Bamoum fut ensuite à son tour crédité de nombre d'expéditions montées contre ses voisins tika, nso', bamiléké, balom et autres bafia. Car les seuls peuples réputés alors cavaliers dans la sous-région et auxquels furent prêtés tous les raids montés étaient supposés soit Foulbé, soit Bamoum. Même les auteurs qui enregistrent les interventions locales des cavaliers tchamba les raccordent ou bien aux « agressive enterprises » du Haoussa et du Borno dont ils étaient les mercenaires « sent towards the Eastern Grassfields... to capture slaves that were sold to the North » (Nkwi & Warnier 1982 : 81) ou alors, « these migrations were connected with the onset of the Fulani jihads... » (Fardon 1983 : 70).

Si l'on exclut les interventions montées des lamidats peuls dans les Grassfields à cette époque, la question qui demeure est celle de savoir si les Bamoum disposèrent jamais d'une cavalerie leur permettant d'entreprendre des expéditions hors de leur territoire. Selon Tardits, c'est Njoya qui le premier, entre 1894 et l'arrivée des Allemands en 1902, décida de doter le Bamoum d'une cavalerie et « la seule tentative par Njoya d'utilisation sérieuse de la cavalerie, au sud de Bangangté, fut piteuse » (1980 : 209, 216). De ce fait, il n'y eut pratiquement jamais de cavalerie bamoum au XIX^e siècle et lui imputer cette série de raids à l'extérieur de ses frontières relève du mythe. Toutes les interventions montées dans les Grassfields avant le dernier quart du XIX^e siècle (quand Banyo opéra dans la région de Nkambe et intervint en faveur de Njoya) furent le fait des Baare-Tchamba.

Le Bamenda

Ici aussi la présence du cheval liée à l'irruption des Baare-Tchamba est un fait admis : « Everywhere, these raiders..., mounted on horse-back and armed with bows, struck terror. No one in the Grassfields had ever seen a horse... They are remembered in most parts of the Grassfields as "Red-mouths"(Bantshu) » (Nkwi & Warnier 1982 : 82). Une branche des envahisseurs traversa de part en part le plateau de Bamenda pour aboutir plus au nord en pays tiv et djoukoun où « together they (the Pyeli raiders) watered their horses in the Katsina Ala river, till they quarrelled and their descendants formed the separate chiefdoms of Mudi and Kashimbila » (Chilver 1964/1970 : 30).



« La mort du petit cheval »

C'est à l'orée de la grande forêt que va s'achever la fantastique équipée du petit cheval, le poney. Un Peul de Garoua disait de lui : « son trot modeste lui permet de parcourir de longues distances, par exemple d'ici à Guider (100 km), sans changer d'allure. C'est assurément une bête résistante » (Alhadji Bounou, Garoua 1983). Cette qualité est soulignée partout ailleurs : « In spite of their smaller size, the ponies have a great power of enduring fatigue » (Law 1980 : 27). Cette endurance, le poney l'a amplement démontrée en portant les guerriers baare-tchamba, des rives de la Haute-Bénoué jusqu'à celles de la Sanaga, puis loin à l'ouest sur celles de la Katsina-Ala. Et seul un animal trypanotolérant pouvait se permettre de pénétrer les galeries forestières infestées de tsé-tsé du Mbam et de la haute Sanaga, d'en ressortir indemne puis de longer impunément la frange de la sylvie méridionale et occidentale du Cameroun. Le stock initial devait être fortement entamé à l'arrivée, pour diverses raisons concevables. Toutefois si dans le Nord-Cameroun peul l'extinction du poney semble avoir résulté principalement de son remplacement par le *kadara*, ce métis de poney et de barbe dont la production fut systématisée à Yola et dans les lamidats de l'Adamawa au XIX^e siècle, dans le pays vouté-tikar et les Grassfields c'est l'irruption d'un nouvel envahisseur, le colonisateur allemand, qui allait lui porter le coup de grâce.

Bien que, dans leur avancée vers le hinterland septentrional, les Allemands n'eurent pas d'autre choix que d'utiliser le poney trouvé sur place, ces grands connaisseurs de chevaux de l'époque reconnurent très tôt les qualités exceptionnelles de cette monture africaine, comme en témoigne Dominik, le conquérant du Cameroun central et septentrional : « Ces chevaux autochtones... sont des petits poneys bien proportionnés, dont la frugalité et la résistance sont à peine imaginables... Avec leurs pattes minces et dures comme du fil de fer, ils sont littéralement increvables. Un Européen a peine à comprendre comment, chargés de cavaliers lourds et raides, ils parviennent à se déplacer avec pareille rapidité sur n'importe quel terrain, même dans l'eau et les marécages, et surtout à traverser les fourrés d'épineux les plus épais... J'ai été sidéré de voir comment, à coup de cuisses et avec des tapes sur le cou, ils (les cavaliers) firent pénétrer dans l'eau ces petits chevaux sans selle et sans bride et comment ceux-ci, leur cavalier sur le dos, nagèrent avec une aisance inouïe jusqu'à nous » (1908 : 125, 240, 239).

Après un premier séjour chez le chef vouté de Nguila en 1889, l'explorateur allemand Morgen rejoint la côte, puis repart à nouveau pour l'intérieur en 1890 : « Mon cheval, cadeau de Nguila, s'était tiré d'affaire sans blessure mais le manque de soins, les escalades épuisantes dans la forêt l'avaient tellement affaibli qu'il avait à peine la force de placer un pied devant l'autre. Le lendemain, il s'écroula, pour ne plus se relever. Cet animal avait tout de même prouvé la résistance de sa race. Ces petits chevaux africains sont d'une endurance extraordinaire et se portent bien, non seulement sur le plateau intérieur mais même sur la côte. Ma pauvre monture... avait fini par succomber à une pénible marche de douze jours à travers la forêt vierge, nourrie de maigres brindilles » (Morgen *in* Laburthe-Tolra 1982 : 216, auquel est emprunté le titre de la présente section).

Pareil traitement de ces animaux allait entraîner des conséquences irréparables pour le stock de poneys de la région et ailleurs dans le nord. Car la conquête de l'Adamaoua commençant à partir du sud, l'armée allemande allait faire main basse sur toutes les montures, « achetées » ou capturées, d'abord chez les Vouté puis localement, au fur et à mesure de sa progression plus au nord. Ces chevaux sont pour la plupart des poneys dont ils se servent comme bêtes de selle mais aussi de somme, à l'exemple des marchands itinérants haoussa

(Dominik 1908 : 125). Von Kamptz, le chef de la grande expédition « Vouté-Adamawa » lancée contre le lamidat de Tibati, illustre bien le procédé : « (Au départ) les trois officiers les plus gradés étaient à cheval et, après la prise de Nguila, tous les officiers et sous-officiers européens seront pourvus d'une monture » (Mohammadou 1964 : 95). Les Tikar de Ngambé disent avoir vu les premiers poneys aux mains des Allemands arriver chez eux du pays vouté (Mohammadou 1990 : 323) et, dans les Grassfields, les gens de Ndu indiquèrent à Kaberry : « It was from the Babute that the Germans bought "short horses" » (Chilver 1985).

Cette décimation de fait de l'espèce se poursuivra bien plus au nord puisqu'à l'issue de l'expédition contre Maroua en 1902, Dominik renvoie au sud la centaine de porteurs « yaoundé », en les autorisant à prélever des bêtes parmi les poneys capturés comme butin et à les ramener chez eux (Dominik 1908 : 126-127). Aussi, en 1910, Thorbecke ne pouvait que constater l'extinction quasi-totale du poney dans le Cameroun central : « Meist sieht man auch hier das mittel-grosse, schlanke, eigentliche Fullah-Pferd, selten nur das Pony der Lakka » (Thorbecke 1916 : 67).

Annexe 1 : la queue de cheval, symbole du pouvoir

En remontant les parcours des Baare-Tchamba, du sud au nord, on peut relever quelques exemples d'utilisation de la queue de cheval comme emblème royal ou possession très prisée :

- Bali de Bamenda : « The chief (of Bali-Kumbat) carried a horse-tail switch whose handle ended in a piece of cast brass » (Jeffreys 1957 : 111). À Bali-Gham : « The *yaa-dima* or horse-tail is the traditional sceptre of the Bali chiefs. It was copied by the Bamiléké » (Mohammadou 1983 : field notes). On retrouve le *yaa-dima* à Donga, avec la même fonction (Bobzom Nya 1997 : interview, Maiduguri).
- Tikar : (Mohammadou 1964 : photos pp. 78, 95, 104) : le chef de Bandam et le premier conseiller du chef de Bankim tenant les insignes

de leur rang (un faisceau de lances et une queue de cheval). Et dans Dominik (1908 : photo p. 58) : emblèmes du chef de Ngambé (tabouret, pipe en bronze, queue de cheval à la poignée sertie de perles et de cauris). Il est indiqué dans cette chefferie que, pour les princes, la queue de buffle pouvait tenir lieu de queue de cheval (Mohammadou 1990 : 328).

– Vouté : le bouclier en peau de buffle des guerriers vouté est orné de chaque côté d'une touffe épaisse de crin de cheval (Morgen 1982 : 253, Thorbeke 1914 : 62 et 1919 : 38) ou même d'une queue de cheval : «... den mannshohen Büffelschild mit wallenden schwarzen Pferdeschweifen» (Dominik 1908 : 49).

– Bachama : selon Wente-Lukas, le chef bachama use du même regallium : « Das traditionelle Oberhaupt des Bachama trug als Würdezeichen einen Pferdeschwanz in der Hand » (1977 : 274, 509).

– Moussey : « À la mort d'un cheval, son propriétaire fabrique généralement un chasse-mouches (*jawra*) avec sa queue ; il s'agit d'un objet apprécié » (Igor de Garine 1975 : 509).

Annexe 2 : dénominations du poney/cheval dans l'aire de l'invasion baare-tchamba

Haute-Bénoué

Tupuri	danga (poney) piri (cheval)
Mundang	puri, poli
Gidar	pəlsa
Mambay	pis, pizaa
Baari	deŋge, ndein
Gewe	pija
Duli	pisa
Fali (Garoua)	pisi, pisho

Buuri, Nagumi	gəwi
Mbula	pir
Baare/Bwazza	pri
Bata	duwe
Bachama	duwey
Gude	tuxwa
Ndewe	du'i
Chamba Leko	yaa
Chamba Daka	nyaan(i)
Vere	pirsu
Dowayo	doya, doyo, doyyo, do
Sewe	do
Voko	pindiyo
Kolbila	pinia, pinya
Dii (Sakje)	goy, goyyi, goyu
Pape	goaya
Peere, Kutin	pini
Potopo	pine

Plateau

Nizoo	dəŋə
Mbum, Mbere	yaŋa, yaŋga, yeŋ
« Lakka »	deŋge
Pana	doon

Centre

Bute (Koelle 1854)	doan
Vute (Banyo)	dowo, deen
Vute (Njore)	dəən
Mambila (nord)	dəŋ
Mambila (sud)	nyam ale
Tikar (Kong)	nyen Ba(le), doon
Tikar (Ngambé)	nya Mba (cheval)
	sunde (poney)
Ndob (Koelle 1854)	nyam Tebale

Est

Mbonga	yanga, mba
Dikaka/Mbodomo	nyaŋa
Kuri/Pere	nyaan
Baki	nyaŋ
Gbaya	yanga
Mkako	yanga
Banda, Manja	mbarata
Maka	kabili

Sud

Fang	ŋkabanya
Ewondo	ekabili
Mangisa	ikwali
Tuki/Tsinga	ikemer
Bafia	zom ikimBere
Mbida Bani	kabat menjana
Eton	nat bēnzala

Ouest

Bamiléké (Bafou)	liyo
Bamiléké (Bamok)	lee
Pamom	nyam
Mubako (Bali, Donga)	yaa, ya
Mankon, Bafut	baŋchu
Baba, Papia	piaŋchu
Bamenda area	nyam Ba'ni
Nso'	nya-ru-Bara
Wiya	nya Bara

Sources

STRUEMPELL 1922 : Baari, Nagumi
 BWARKE 1982 : Mbula
 SHAUBWARA 1985 : Baare/Bwazza
 GUARISMA 1969 : Bafia; 1978 : Vute (Njore)
 TREMESAYGUES 1929 : Mbida Bani
 BERTAUT 1929 : Eton
 JEFFREYS 1951 : Pamom, Mubako, Mankon, Bafut, Baba, Papia, Bamenda area, Nso', Wiya
 MOHAMMADOU 1990 : Mambila nord et sud, Tikar (Kong et Ngambé), Mbonga, Kuri, Baki
 MOHAMMADOU 1991 : Vute (Banyo)
 MOHAMMADOU (notes de terrain), 1973 : Gewe, Duli; 1986 : Potopo, Nizoo, Mangisa, Tuki; 1997 : Bamiléké (Bafou, Bamok)
 TOURNEUX 1987 : tout le reste.

Bibliographie

ABUBAKAR S., 1977 —
The lamiBe of Fombina; a political history of Adamawa, 1809-1901.
 Ahmadu Bello University Press —
 Oxford University Press, 190 p.

ALCAM (Atlas linguistique
 du Cameroun) 1978 —
 Fichier, I.S.H., Yaoundé.

ARDENER E. et S., 1981 —
 Preliminary chronological notes
 for the south. In Tardits C., (dir.),
*Contribution de la recherche
 ethnologique à l'histoire des
 civilisations du Cameroun.* Paris,
 CNRS : 563-574.

BASSORO A. M.,
 MOHAMMADOU E., 1980 —
*Garoua, tradition historique d'une cité
 peule du Nord Cameroun,* Paris,
 CNRS, 197 p.

BERTAUT M., 1929 —
Rapport de tournée en pays eton.
 Ircam-ISH, Yaoundé.

BRIESEN, VON, 1914 —
 Beiträge zur geschichte des Lamidats
 Ngaundere. *Mitt. Deutschen
 Schutzgebieten*, IV, 342-359,
 (traduction en français
 in Mohammadou, 1982).

BWARKE G. B., 1982 —
*The Mbula and their neighbours
 1800-1900.* B. A. essay, History,
 University of Maiduguri.

CHILVER E. M., 1964/1970 —
 Historical notes on the Bali chiefdoms
 of the Cameroons Grassfields,
 unpublished.

CHILVER E. M., 1981 —
 Chronological synthesis : the western
 region, comprising the western

- Grassfields, Bamum, the Bamileke chiefdoms and the central Mbam. In Tardits C., (dir.), *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*. Paris, CNRS : 453-473.
- CHILVER E. M., 1985 — Kaberry's papers and field notes, unpublished.
- DOMINIK H., 1908 — *Vom Atlantik zum Tschadsee; Kriege- und Forschungs-fahrten in Kamerun*. Berlin, E. S. Mittler, VII + 308 p.
- EAST R. M., 1967 — *Stories of old Adamawa. A collection of historical texts in the Adamawa dialect of Fulani, with a translation and notes*. Farnborough (Hants.), Gregg, 143 p. (première édition 1935).
- FARDON R., 1983 — A chronology of pre-colonial Chamba history. *Paideuma*, 29, 67-92.
- FARDON R., 1988 — *Raiders and refugees; trends in Chamba political development, 1750 to 1950*. Washington D.C., Smithsonian Institution Press.
- FROELICH J.-C., 1959 — Notes sur les Mboum du Nord-Cameroun. *Journal de la Société des africanistes*, XXIX, 91-117.
- GARBOSA B. S., GARA OF DONGA; s. d. — *Labarun Chambawa da Al'Amarransa. Salsalar Sarakunan Donga*. Historical society of Nigeria.
- GARINE, I. de, 1975, — Contribution à l'ethnozoologie du cheval chez les Moussey (Tchad et Cameroun), *L'homme et l'animal, premier colloque d'ethnozoologie*, Institut international d'ethnoscience, 505-520.
- GESCHIERE P. L., 1981 — Remarques sur l'histoire des Maka. In Tardits C., (dir.), *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*. Paris, CNRS : 517-531.
- GUARISMA G., 1969 — *Études bafia. Phonologie, classes d'accord et lexique bafia-français*. Paris, Selaï, n° 15, 123 p.
- GUARISMA G., 1978 — *Études vouté : langue bantoïde du Cameroun*, Paris, Selaï, n° 66-67, 150 p.
- IRCAM, 1944 — Les Yeduma, fiche III 208a, Ircam-ISH, Yaoundé.
- JEFFREYS M. D. W., 1951 — Tribal notes sent to Pr. Forde, unpublished.
- JEFFREYS M. D. W., 1957 — The Bali of Bamenda, *African Studies*, 16, 105-113.
- KOELLE S. W., 1854 (1963) — *Polyglotta Africana; or a Comparative Vocabulary of nearly three hundred Words and Phrases in more than one hundred distinct African Languages*. Hair & Dalby (eds.), Graz, Akademische Druck-U. Verlagsantalt.
- LABURTHE-TOLRA P., 1977 — *Minlaaba : histoire et société traditionnelle chez les Bèti du Sud-Cameroun*. Paris, thèse de l'université Paris-V, 1912 p.
- LABURTHE-TOLRA P., 1982 — *À travers le Cameroun du sud au nord : voyages et explorations dans l'arrière pays de 1889 à 1891*. Traduction de C. von Morgen, 1893, *Durch Kamerun von Süd nach Nord*, présentation, commentaires et bibliographie, Yaoundé : Archives d'histoire et de sociologie de l'université fédérale du Cameroun, 375 p.

- LARGEAU V., 1901 —
Encyclopédie pahouine (Congo français). Paris, E. Leroux, 697 p.
- LAW R., 1980 —
The horse in West African history : the role of the horse in the societies of precolonial West Africa. Oxford, Oxford University Press for the International African Institute, 224 p.
- MOHAMMADOU E., 1964 —
L'histoire des lamidats foulbé de Tchamba et Tibati. *Abbia*, 6, 15-158.
- MOHAMMADOU E., 1978 —
Traditions historiques des Foulbé de l'Adamaoua, vol. 4, les royaumes foulbé du plateau de l'Adamaoua au XIX^e siècle : Tibati, Tignère, Banyo, Ngaoundéré. Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa (Icaa), 439 p.
- MOHAMMADOU E., 1982 —
Peuples et États du Fombina et de l'Adamawa (Nord-Cameroun) ; études de Kurt Strümpell et von Briesen traduites de l'allemand. Yaoundé, Centre de recherches et d'études anthropologiques, Département d'histoire, 211 p.
- MOHAMMADOU E., 1983 —
Peuples et royaumes du Fombina. Tokyo, Icaa, 307 p.
- MOHAMMADOU E., 1986 (a) —
Traditions d'origine des peuples du Centre et de l'Ouest du Cameroun. Tokyo, Icaa, 207 p.
- MOHAMMADOU E., 1986 (b) —
Envahisseurs du Nord et Grassfields camerounais aux XVIII^e et XIX^e siècles : le cas du Bamoum. in M. Tomikawa (ed.), *Sudan-Sahel II*, Tokyo, Icaa : 237-273.
- MOHAMMADOU E., 1988, *Les lamidats du Diamaré et du Mayo-Louti au XIX^e siècle (Nord-Cameroun)*. Tokyo, Icaa, 324 p.
- MOHAMMADOU E., 1990 —
Traditions historiques des peuples du Cameroun central, vol. I : Mbéré, Mboum, Tikar. Tokyo, Icaa, 414 p.
- MOHAMMADOU E., 1991 —
Traditions historiques des peuples du Cameroun central, vol. II : Nizoo, Vouté, Kondja. Tokyo, Icaa, 302 p.
- MOHAMMADOU E., 1996 —
Nouvelles perspectives de recherche sur l'histoire du Cameroun central au tournant du XVIII^e siècle (c. 1750-c. 1850) : l'invasion baare. *Colloque Fenac*, Ngaoundéré (sous presse).
- MORGEN C. von, 1972 —
Durch Kamerun von Süd nach Nord. À travers le Cameroun du sud vers le nord : voyages et explorations dans l'arrière pays de 1889 à 1891. Traduction, présentation, commentaires et bibliographie de Philippe Laburthe-Tolra. Yaoundé, Archives d'histoire et de sociologie de l'université fédérale du Cameroun, 375 p.
- NKWI P. N., WARNIER J.-P., 1982 —
Elements for a history of Western Grassfields. Yaoundé, université de Yaoundé, département de Sociologie, 236 p.
- PRADELLES DE LATOUR DE JEAN C. H., 1981 —
Quelques données historiques sur la chefferie de Bangwa (Bamiléké orientaux). In Tardits C., (dir.), *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*. Paris, CNRS : 393-400.
- SALI A., 1993 —
Le lamidat de Tibati, des origines à 1945. Mémoire maîtrise, ENS, Yaoundé.
- SEIGNOBOS C., TOURNEUX H., HENTIC A., PLANCHENAUT D., 1987 —
Le poney du Logone. Maisons-Alfort :

IEMVT, *Études et synthèses de l'IEMVT*, 23, 213 p.

SHAUBWARA C. Y. N., 1985 — *The origin and migration of the Bwazza people of Numan LGA of Gongola State*. B. A. essay, History, University of Maiduguri, Nigeria.

STEVENS P. K., 1973 — *The Bachama and their neighbors*. Ph. D. thesis, North-Western University.

STRUEMPPEL K., 1922 — *Vergleichen des Wörterverzeichnis den Heiden Sprachen Adamauas*. *Zeitschrift für Eingeborenen Sprachen*, XIII, 1, 1, 47-149 (traduit in Mohammadou, 1982).

TARDITS C., 1980 — *Le royaume bamoum*. Paris, A. Colin, 1078 p.

TARDITS C., 1981 (dir.) — *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*. Paris, CNRS, 2 vol., 597 p.

TESSMANN G., 1934 — *Die Bafia und die kultur der Mittelkamerun-Bantu*. Stuttgart, Strecker & Schröder, XII + 270 p.

THORBECKE M. P., 1914 — *Auf der Savanne. Tagebuch einer Kamerun-Reise*. Berlin, Mittler, XII + 231 p.

THORBECKE F., 1916 — *Im hochland von Mittelkamerun*, vol. II : *Anthropogeographie des Ost-Mbamlandes*. Hamburg, Cram, De Gruyter, L. Friederichsen, XII + 94 p.

THORBECKE F. & M. P., 1919 — *Im hochland von Mittelkamerun*, vol. III : *Beiträge zur Volkenkunde des Ost-Mbamlandes*. Hamburg, Cram, De Gruyter, L. Friederichsen, XII + 178 p.

TOURNEUX H., 1987 — *Les noms des équidés en Afrique centrale*. in Seignobos C., Tourneux H., Hentic A., Planchenault D., 1987, *Le poney du Logone*. Maisons-Alfort, IEMVT, *Études et synthèses de l'IEMVT*, 23, 169-205.

TREMESAYGUES A., 1929 — *Rapport de tournée dans la subdivision d'Akonolinga*. Ircam-ISH, Yaoundé.

WENTE-LUKAS R., 1977 — *Die materielle Kultur der nicht-islamischen Ethnien von Nordkamerun und Nordostnigeria*. Wiesbaden, Steiner, 313 p.

WILHELM H., 1981 — *Le Mbam central*. In Tardits C., (dir.), *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*. Paris, CNRS : 437-452.

Dire et classer les animaux

thème 2

Les insectes des monts Mandara

Le regard des Mofu-Diamaré
et le regard de l'entomologiste

Henri-Pierre Aberlenc

Jean-Philippe Deguine

Avant-propos

En septembre 1992, au cours d'une mission entomologique cotonnière à Maroua, nous avons décidé avec Christian Seignobos, qui connaissait déjà depuis longtemps les habitants des monts Mandara, de poursuivre ensemble l'étude des rapports entre les Mofu-Diamaré de Douvengar et les insectes qu'ils côtoient chaque jour. Pendant presque cinq ans, de nombreux insectes ont été préparés, identifiés et enregistrés. À cette occasion, deux espèces nouvelles pour la science et une autre non retrouvée depuis sa description en 1840 ont été découvertes. Parallèlement, les insectes recevaient leurs noms scientifiques et leurs noms mofu-diamaré, tandis que les témoignages recueillis auprès des montagnards de Douvengar étaient analysés et classés.

En juillet 1997, l'article *Les Mofu et leurs insectes* paraissait dans le *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée (Jatba)*¹. La présente analyse est le prolongement naturel et un commentaire des résultats présentés dans cette précédente publication, dont elle est

¹ Seignobos C., Deguine J.-P., Aberlenc H.-P., 1996 (1997). Les Mofu et leurs insectes. *Jatba*, 38 (2) : 125-187, 36 fig.

inséparable. S'il nous a semblé peu judicieux (et nous n'en avons d'ailleurs pas la place !) de recopier l'article du Jatba, auquel nous renvoyons le lecteur, nous y avons cependant par nécessité souvent puisé de la substance.

Pour l'entomologiste baignant quotidiennement dans les concepts de la classification zoologique, le discours des Mofu-Diamaré sur les insectes est souvent de la plus radicale étrangeté : le chercheur français est focalisé sur les données objectives, tandis que le Mofu est préoccupé par les puissances du monde invisible. Bien que les données dont nous disposons soient très incomplètes, il est possible de tenter une analyse provisoire d'ensemble de l'entomologie des Mofu-Diamaré de Douvanger (au sens premier : « discours sur les insectes ») en la confrontant à la nôtre, qui s'est constituée au sein du paradigme scientifique moderne.

Ne perdons pas de vue que la langue mofu-diamaré est orale : leur savoir échappe à la pérennité de l'écrit et à la survie hors des cerveaux humains. Cela limite nécessairement le volume de l'information accumulée et rend sa transmission aléatoire à l'époque de la mondialisation, processus impitoyable pour les sociétés traditionnelles.

Nous examinerons dans un premier temps la finesse plus ou moins grande avec laquelle les Mofu-Diamaré nomment les insectes. Puis nous présenterons leurs observations sur les mœurs de ces animaux avec de brefs commentaires. Enfin, en conclusion, nous tenterons de dégager quelques grandes lignes et nous confronterons la vision « magique »² des Mofu-Diamaré au regard « désenchanté » de l'entomologiste occidental. Le même terme mofu-diamaré peut apparaître plusieurs fois dans des rubriques différentes, car plusieurs approches sont possibles et même nécessaires.

L'étude des relations particulières des habitants des monts Mandara et de leurs voisins avec les insectes est un champ d'études neuf où presque tout reste à faire. Le caractère très incomplet et provisoire de nos données ne doit pas être perdu de vue. Des informations plus touffues ouvriront certainement d'autres perspectives, mais la science est vaste et la vie est brève.

² Les concepts de « pensée magique » et de « religion animiste » sont depuis longtemps contestés ou au moins débattus.

Enfin, il n'est pas inutile de préciser que nous examinons l'ensemble des arthropodes et des arachnides³ et pas seulement les insectes. Nous employons cependant souvent par pure commodité le seul mot « insecte ».

Analyse entomologique du vocabulaire des Mofu-Diamaré de Douvangar

Insectes non nommés par les Mofu-Diamaré

Notre inventaire des insectes de Douvangar étant incomplet, la présente liste est donc aussi très incomplète. Par exemple, très peu de diptères et aucun Culicidae (moustique) ne sont recensés. Cette liste de 85 espèces suffit à montrer cependant, par son ampleur, la sélectivité du regard des Mofu-Diamaré sur les insectes. Ils ne nomment et n'observent attentivement que les insectes qui les intéressent à divers titres : les autres sont ignorés.

- Orth.** Oecanthidae : *Oecanthus* sp.
 Pyrgomorphidae : *Pyrgomorpha conica* (Olivier)
 Acrididae : *Duronia chloronota* (Stål), *Oedaleus senegalensis* (Krauss), *Kraussella amabile* (Krauss)
- Hem.** Delphacidae : *Leptodelphax maculigera* (Stål)
 Fulgoridae : *Druentia variegata* Signoret
 Achilidae : *Cnidus striatifrons* Synave
 Cicadellidae : *Batracomorphus hystaspes* Linnavuori & Quartau,
 B. harpaganus Linnavuori & Quartau, *Balclutha hebe* (Kirkaldy),
 B. rosea (Scott), *Nephotettix modulatus* Melichar, *Exitianus capicola* Stål,
 Austroagallia sp., *Ishimonus lindbergi* Knight,
 Empoasca sp.
 Belostomatidae : *Hydrocyrius colombiae* Spinola

³ De récentes analyses phylogénétiques tendent à séparer les Arachnides de tous les autres Arthropodes et à en faire un groupe à part.

Anthocoridae : *Xylocoris flavipes* (Reuter)

Reduviidae : *Rhynocoris murati* Villiers, *R. segmentarius* (Germar), *Ectrichodia aff. carinulata* (Stål), *Ectrichodia distincta* (Signoret) var. *intermedia* (Haglund), *Hermillus edo* Bergroth var. *allaeri* Schouteden.

Miridae : *Eurystylus risbeci* Schouteden

Nabidae : *Tropiconabis* sp.

Coreidae : *Anoplocnemis curvipes* (F.), *Leptoglossus australis* (F.)

Lygaeidae : *Spilostethus* 2 spp., *S. elegans* (Wolffenstein)

Pyrrhocoridae : *Dysdercus voelkeri* Schmidt

Cydnidae : *Macroscytus punctiventris* Signoret, *Aethus* 3 spp. du groupe *capicola* (Westwood)

Pentatomidae : *Diploxys senegalensis* Amyot & Audinet-Serville, *Hotea subfasciata* (Westwood), *Dalsira bohndorffi* (Distant), *Dalsira gibbosa* (Dallas)

Scutelleridae : *Calidea nana* Hahn & Herrich-Schäffer

Col.

Cicindelidae : *Chaetodera regalis* (Dejean), *Myriochile melancholica* (F.), *Lophyra senegalensis* (Dejean)

Carabidae : *Archicolliuris senegalensis* Lepeletier & Serville, *Lissachenius assecia* (Laferté), *L. venator* (Laferté), *Xenodochus exaratus* Dejean, *X. micans* Dejean, *Aulacoryssus aciculatus* Dejean, *Abacetus* sp. (groupe *gagates*), *Tetragonoderus quadrum* F., *Thyreopterus flavosignatus* Dejean, *Lebia* sp.

Scaritidae : *Distichus gagatinus* (Dejean)

Histeridae : *Macrolister maximus* (Olivier)

Staphylinidae : *Philonthus kenyanus* Bernhauer, *Philonthus para-sanguineus* Levasseur

Hybosoridae : *Hybosorus* ? *illigeri* Reiche

Aphodiidae : *Rhyssemus granosus* Klug

Chironidae : *Chiron* sp. ? *cylindricus* (F.)

Rutelidae : *Rhinyptia punctipennis* Ohaus, *Adoretus* sp.

Buprestidae : *Psiloptera* 2 spp.

Elateridae : *Tetralobus flabellicornis* L.

Bostrichidae : *Bostrychoplites zickeli* (Marseul)

Endomychidae : *Trycherus senegalensis* Gerstäcker

Tenebrionidae : *Gonocephalum simplex* F., *Endustomus senegalensis* Laporte de Castelnau, *Phrynocolus* (= *Brachyphrynus*) *dentatus* (Solier), *Lagria villosa* F.

Meloidae : *Hycleus duodecempunctata* (Chevrolat), *Epicauta tomentosa* Mäklin, *Synhoria* sp.

Chrysomelidae : *Podagrica decolorata* Duvivier, *Nisotra dilecta* (Dalman), *Chaetocnema* sp., *Asbecesta verticalis* Laboissière, *Monolepta* sp.

Curculionidae : *Ischnotrachelus* sp.

Apionidae : *Apion* (*Piezotrachelus*) sp.

Dipt. Stratiomyidae : *Hermetia* sp.

Asilidae : *Hoplistomerus serripes* (F., 1805)

Syrphidae : *Ischiodon aegyptius* (Wiedemann)

Mots désignant des insectes de manière ambiguë

Un nom mofu-diamaré est ambigu s'il désigne plusieurs organismes occupant des places plus ou moins éloignées dans la classification zoologique. Ces ambiguïtés n'existent qu'aux yeux de l'entomologiste : souvent, mais pas toujours, une raison logique évidente explique le rapprochement que font les Mofu-Diamaré. Nous avons relevé 20 cas. Pour eux, les insectes incluent les arachnides, les « myriapodes » et les mollusques. N'accablons pas les Mofu-Diamaré : de tels rapprochements étaient pratiqués par les plus grands naturalistes européens du XVIII^e et du début du XIX^e siècle !

- **bizi gogor** (ou **sek gogor** ou **ngwa dugur**) désigne la larve d'un carabique Anthiinae et la larve indéterminée d'un coléoptère Polyphaga, sur les géophytes. Il est vrai que ces larves poilues se ressemblent. C'est aussi le nom du curculionide *Tetragonothorax retusus*.
- **dladlak** désigne tout termite ailé et même les *Dorylus* ailés, ces fourmis étant considérées comme des termites par les Mofu-Diamaré : leurs soldats respectifs se ressemblent en effet. Le **jagla-vak**, nom mofu-diamaré des *Dorylus*, a été difficile à découvrir, car nous recherchions au départ un termite !
- **gambara** désigne les pucerons et divers petits coléoptères plus ou moins arrondis et brun-jaune comme certaines coccinelles, divers chrysomélides et même un petit dytiscide !
- **gula** désigne la fourmi *Megaponera* et le criquet *Acorypha glaucopsis*.
- **hoyok ma mbecew** (« criquets des épines ») désigne *Anacridium melanorhodon* et *Orthacanthacris humilicrus*.

- **magalabaw ou mohorgogom ma yam** désigne les gros coléoptères aquatiques (dytiques et hydrophiles). Rapprocher ces insectes aux formes voisines par convergence est logique. Seul un entomologiste voudra comparer les longueurs respectives des antennes et des palpes maxillaires ou examiner la structure de la face ventrale !
- **makoza** désigne les criquets *Acrida bicolor*, *Sherifura haningtoni* et *Truxalis johnstoni* : tous sont très ressemblants : ils sont allongés, ont plus ou moins un aspect de « brin d'herbe » et ont les antennes aplaties. Ce mot désigne aussi une mante et un odonate comestible vert et brun indéterminé.
- **marako** est la fourmi noire à gaster doré *Camponotus sericeus*. Ce sont aussi les perce-oreilles *Diaperasticus erythrocephalus* et *Forficula senegalensis*, lequel est encore appelé **masataw**.
- **matel gwadeng** désigne les larves des moustiques et, par extension, les insectes en général.
- **mavirdaleng** (ou **mavredeleng** ou **tek ma tuwo**) est la « chenille du bois », une larve indéterminée de bupreste dans le jujubier. C'est encore le méloïde *Hycleus dicincta*.
- **mbirvek** ou **mbrevek** désigne les odonates (et parfois aussi les fourmilions adultes, que certains Mofu-Diamaré prennent pour des libellules, tandis que d'autres font la différence).
- **mi ma diyen** désigne les charançons *Hadromerus sagittarius* et *Anaemerus tomentosus*. **Diyen tsuvay** désigne les Myrmeleontidae (fourmilions) adultes. Leur larve, qui creuse un entonnoir dans le sable, s'appelle **sek diyen ou mi ma diyen**.

Chez les termites

- **momok yam** : *Odontotermes erraticus* Grassé et *Ancistrotermes crucifer* (Sjöstedt)
- **mananeh** : *Microcerotermes solidus* Silvestri et *Ancistrotermes crucifer* (Sjöstedt)
- **momok** : *Trinervitermes trinervius* (Rambur) et *Odontotermes erraticus* Grassé
- **ndakkol** : *Trinervitermes trinervius* (Rambur)
- **sardu goli** (ou **mbolom ma mambow**) désigne divers petits coléoptères attirés par les lumières, de couleur brune ou tachetés de

brun, de 1 à 2 cm de long : *Lebistina picta*, *Calopopillia dorsigera*, *Schizonica africana*, *Temnorrhynchus coronatus*, etc.

- **tol** désigne tous les vers ou les chenilles non comestibles.
- **va'al** désigne deux organismes hématophages qui ont la même taille et la même apparence quand ils ont fait le « plein » de sang, la punaise des lits *Cimex lectularius* et la tique du chien *Rhipicephalus sanguineus*.
- **yukzu** : ce sont les criquets *Kraussaria angulifera* et *Homoxyrhopes punctipennis*.

Mots pouvant être rapprochés des taxons de la nomenclature zoologique

Si par exemple le nom mofu-diamaré **makuzine** désigne le thrombidion *Dinothrombium tinctorium*, peut-on en déduire que **makuzine** est un taxon du niveau du groupe-espèce ? Les taxons désignent des ensembles rigoureusement définis d'organismes vivants, mais ces concepts n'existent que dans le cadre de la classification zoologique ou botanique, cadre qui n'existe lui-même qu'au sein du paradigme scientifique contemporain. L'univers mental des Mofu-Diamaré est fort loin de tout cela et les noms qu'ils attribuent aux insectes ne sont pas des taxons, même si l'on constate qu'ils peuvent désigner telle espèce précise, tel genre, telle famille ou tel ordre, etc. On peut donc rapprocher sans les confondre ces mots issus d'approches si différentes de la nature.

Le tableau ci-dessous dresse le bilan chiffré global des noms donnés par les Mofu-Diamaré aux arthropodes, d'après les données dont nous disposons. Par exemple, un substantif mofu-diamaré sera associé de façon « forte » à un ordre précis s'il n'existe aucun flou : sans conteste, **mezidgwor** désigne clairement tous les solifuges. Par contre, **mi ma daw** désigne un certain nombre d'« homoptères », mais pas tous, le lien n'est pas général et l'association sera dite « faible ».

Si on ne retient que les associations « fortes » noms mofu-diamaré-taxons, notre bilan pourtant incomplet s'élève à 71 cas dont 44 au niveau hiérarchique du « groupe-espèce » : cette entomologie populaire est vraiment remarquablement riche, d'autant plus qu'il existe également des synonymes.

Niveaux hiérarchiques de classification zoologique	Correspondances « fortes »	Correspondances « faibles »
Espèces	44	*
Genres	6	*
Sous-familles	2	*
Familles	10	7
Superfamilles	5	*
Sous-ordres	1	2
Ordres	3	4
Totaux partiels	71	13
Total général	84	

■ Tableau 1
Nombre de termes mofu-diamaré correspondant à des taxons zoologiques.

Au niveau du groupe-espèce

44 cas sont recensés ici.

- **makuzine** (ou **mandula** ou **vezeze**) est le gros acarien rouge écarlate *Dinothrombium tinctorium*.
- **dlirba** est le termite *Macrotermes subhyalinus*, dont le soldat à tête énorme s'appelle **zezew**.
- **droh** est la fourmi *Lepisiota sp.*
- **duba mataw** désigne la blatte *Deropeltis sp.*, une espèce noire aptère de grande taille.
- **gawla merey** (« jeune de Méri ») désigne un gros diptère tabanide (encore indéterminé).
- **guslen** est la sauterelle *Ruspolia sp.*
- **hoyok dlaw**, le « criquet du gombo » (ou **maygonzev** ou **yukzu**) est *Homoxyrhopes punctipennis*.
- **hoyok jigilin** est le criquet *Humbe tenuicornis*.
- **hoyok ma mbecew** est le criquet *Anacridium melanorhodon*.
- **hoyok mawar** est le « criquet puant » *Zonocerus variegatus*.

- **hoyok tatakwed** (« le criquet gravier ») ou **hoyok vagay** est le pyrgomorphide *Chrotogonus senegalensis*.
- **kwa kurov** (ou **kwakurdof**, ou **ma kwokrov** ou encore **ma jajew ma lay**) est le minuscule diptère cératopogonide *Forcipomyia n. sp.*, une espèce nouvelle pour la science.
- **macakigida** désigne un isopode oniscidé (en français vernaculaire : « cloporte » !) nouveau pour la Science, *Periscyphis mofousensis*.
- **mada ngwas, ou mogom** ou **mogwon**, est « l'insecte boudeur » qui fait le mort quand on le touche. C'est le très gros charançon *Brachycerus sacer*.
- **magambaf** est la chenille urticante d'un lépidoptère limacodide que nous n'avons pu déterminer faute de pouvoir l'élever jusqu'à l'imago.
- **magenger** (ou **megegere** ou **zi gide**, la « merde de chien ») est le hanneton *Brachylepis bennigseri*.
- **mahoygom** (ou **mawigom**) est le ténébrionide *Vieta senegalensis*.
- **mahurgogom** est le ténébrionide *Tenebrio guineensis*.
- **majara** désigne le termite *Odontotermes magdalanae*.
- **ma laki gidla** est la blatte *Oxyhaloa sp.*, espèce ailée, allongée, de couleur beige.
- **malokwoteng** est la fourmi noire à grosse tête *Messor sp.*
- **mangaavalgaaval juray** désigne la guêpe poliste *Ropalidia cincta*.
- **mangawal ma tor** est la chenille sur *Khaya senegalensis*, fertilisante et consommée, de l'énorme et magnifique lépidoptère Saturniidae *Lobobunaea christyi*.
- **mangirmak** est la fourmi *Pachycondyla sp.* ; **mangirmak ma daw** désignant les ailés de cette espèce.
- **marako** est la fourmi *Camponotus sericeus*.
- **masataw** est le perce-oreille *Forficula senegalensis*.
- **matalaw madaragon** est le diplopode *Tycodesmus falcatus*.
- **matatom gurom** est le gros bupreste comestible *Sternocera interrupta*.
- **matatom gurom vagay** est le gros bupreste *Sternocera castanea*.
- **mazarpapa** est l'araignée *Stegodyphus manicatus*.
- **mazaza** est la fourmi *Camponotus maculatus*, à zones brun clair et brun foncé.

- **mebeskwel** : chenille du Notodontidae *Antheua ornata*.
- **mesheshew** (« l'insecte péteur ») est le méloïde *Synhoria senegalensis*.
- **metelgame** est la noctuelle *Anomis flava*.
- **mohorgogum zay** est le gros élatéride noir *Lanelater notodonta*.
- **ndaw ma yeere** est la bruche du niébé *Callosobruchus maculatus*.
- **ngwa daw** est une fourmi *Camponotus*, entièrement noire.
- **singel duvanger** est le staphylin *Paederus sabaeus* que les jeunes filles utilisent pour se maquiller.
- **tek ma caki gidla** est la blatte *Gyna sp.* Les larves (aptères) et les adultes (ailés) cohabitent. Coloration à motifs contrastés beiges et bruns.
- **teknatohol** serait le méloïde *Hycleus dicincta*.
- **wuam** désigne à la fois l'abeille *Apis mellifera* et son miel.

Au niveau du groupe-genre

6 cas sont recensés ici :

- **jaglavak** est le soldat de la fourmi *Dorylus sp.* **Dladlak ma jaglavak** ou **gusleng** désigne les ailés. D'après ces derniers, il semble qu'il existe à Douvanger au moins trois espèces : une étude taxonomique approfondie serait nécessaire. Provisoirement, nous considérerons donc que **jaglavak** représente un genre plutôt qu'une espèce.
- **hoyok dirwerwer** (les « criquets malins ») sont les criquets *Acrotylus patruelis* et *A. blondeli*.
- **hoyok ma dala** (les « criquets stupides ») sont *Gastrimargus africanus* (sa larve est appelée **hoyok henbez**) et *G. determinatus procerus*.
- **seber ma kilfaya** désigne les méloïdes *Hycleus affinis*, *H. hermanniae* et *H. holosericea*.
- **tek ma jarian** désigne les méloïdes *Lydomorphus dusaulti* et *Lydomorphus sp.*
- **tek marta** est un *Stenocoris*, une punaise alydide, jadis présente sur les cultures d'éleusine et aujourd'hui sur sorgho.

Au niveau du groupe-sous-famille

2 cas sont recensés ici :

- *singel gagazana* sont les fourmis Myrmicinae *Pheidole* et *Tetramorium*.
- *veli ma dey* (ou *maci har* ou *mengesle*) désigne les Anthiinae, gros carabiques noirs à taches plus claires, utilisés comme porte-bonheur par les hommes. Par ailleurs, les Mofu-Diamaré savent parfaitement reconnaître un carabique comme tel.

Au niveau du groupe-famille

17 cas sont recensés ici, dont 10 « forts » et 7 « faibles ».

Cas « forts »

- *diksef* désigne les diptères Drosophilidae (drosophiles).
- *diyen tsuvay* désigne les Myrmeleontidae (fourmilions) adultes.
- *ganjewer* désigne les Cetoniidae (cétoines) en général. Les données dont nous disposons ne nous permettent pas d'attribuer un taxon à chacune des cétoines énumérées ci-dessous.

ganjewer bay est la cétoine « du chef ».

ganjewer daw est la cétoine « du mil » : *Pseudoprotætia stolata*.

ganjewer dedek est la cétoine du *Commiphora africana*.

ganjewer pilish est la cétoine « du cheval » : *Pachnoda marginata aurantia* et *Diplognatha gagates*.

- *mababek* désigne les coléoptères lycidés.
- *mahudeneh* (ou *manzlede*) désigne les coléoptères lumineux de la famille des Lampyridae (les « lucioles »).
- *meher tsetsew* désigne les longicornes.
- *sla ma bi erlam* est la chenille des sphinx *Hippotion celerio* et *Agrius convolvuli*.
- *tek ma hutley gide* ou *tek ma kutsi gide* désigne le grand hyménoptère Sphecidae bleu foncé métallique *Chlorion maxillosum*. *Tek ma hutley gide* désigne aussi un grand *Sphex* et un *Ammophila*, tous deux de couleur noire. *Tek ma kutsi gide* désigne aussi un *Ammophila* de couleur claire.

- **vagay** ou **bay briga** ou **dem ma sulok**, est une chenille de psychide s'abritant dans un fourreau de débris végétaux.
- **wodey mekeri** et **wodey mekeri zizigana** désignent diverses espèces de grillons noirs ou tachetés de brun.

Cas « faibles »

- **gogor ma bi erlam** et **koko ma duvar** désignent divers lépidoptères Nymphalidae.
- **ho'hom** désigne les « punaises à huile », Pentatomidae de couleur marron clair, assez voisines d'aspect, *Acrosternum millieri*, *Carbula pedalis* et *Diploxys cordofana*.
- **magidagida vagay** (« mante cadavre ») désigne les Mantidae *Hoplocorypha garuana* et *Tarachodes saussurei*.
- **magola takwor** sont des coléoptères dynastides de couleur brun-rougeâtre aux mâles cornus : *Oryctes boas* et *Phyllognathus burmeisteri*.
- **mama** (ou **magac** ou **madac**) désigne plusieurs coléoptères ténébrionides qui se ressemblent beaucoup : *Adesmia rivularis*, *Thalpophila schweinfurthi* et *Oncosoma sp.*
- **mendel** désigne divers méloïdes.
- **zarey** ou **gi zarey** désigne les deux espèces d'Acrididae (criquets) migrants qui ont sévi au Nord-Cameroun au cours du XX^e siècle : *Schistocerca gregaria* et *Locusta migratoria*.

Au niveau du groupe-super-famille

5 cas sont recensés ici :

- **hoyok** désigne les criquets en général (Acridoidea et Pamphagoidea).
- **mabodo golom zay**, qui signifie littéralement « rouleur d'excréments », désigne l'ensemble des scarabéides (Scarabaeoidea) coprophages ou « bousiers ».
- **magurgweleng** est la larve de type « ver blanc » d'un scarabéide (Scarabaeoidea) qui se développe dans le fumier.
- **mavava** désigne les apoïdes (Apoidea) autres que les *Apis* : xylocoques et méliponinées (ou « trigones »).
- **veli ma dey zizigana** désigne divers gros carabiques (Caraboidea) entièrement noirs.

Au niveau du groupe-sous-ordre

3 cas sont recensés ici, dont 1 « fort » et 2 « faibles »

Cas « fort »

- **magidagida** désigne l'ensemble des mantes.

Cas « faibles »

- **macaced ma daw** désigne divers petits coléoptères des greniers à mil. Les Mofu-Diamaré distinguent avec pertinence d'une part les **macaced** noirs *Oryzaephilus* et *Rhyzopertha* et d'autre part les **macaced** rouges, *Tribolium* et *Palorus*, encore appelés **sla ma lawa** (« taureau lépreux »), terme imagé qui désigne les grains attaqués par ces ravageurs.
- **mangaavalgaaval** désigne les hyménoptères apocrites (« guêpes ») les plus divers, comme les ichneumonides *Xanthopimpla* et *Osprhynchotus* ainsi que l'euménide *Ponagris*. **Mangaavalgaaval pilish** désigne divers euménides (*Delta* et *Belonogaster*), la guêpe poliste *Polistes marginalis* et un *Ammophila* de couleur noire. Les Mofu-Diamaré donnent le même nom à des espèces très éloignées qui se ressemblent, appartenant aux familles des Vespidae et Sphecidae.

Au niveau du groupe-ordre

7 cas sont recensés ici, 3 forts et 4 faibles :

Cas « forts »

- **madlirpapa** désigne les araignées.
- **mezidgwor** désigne les solifuges.
- **seber** désigne les puces (le cas du **seber** du poulet n'ayant pu être élucidé).

Cas « faibles »

- **birgadan** « désigne le diplopode *Habrodesmus* et s'applique probablement aux Diplopodes à carènes latérales (*Polydesmides*) » (MAURIÈS, communication personnelle).
- **mangawal** désigne en général toute chenille glabre comestible.

- **matalaw** désigne probablement tous les diplopodes iuliformes (MAURIËS, communication personnelle), par exemple *Spirostreptus flagellatus*.
- **mi ma daw** désigne, pour reprendre un mot désuet, divers petits « homoptères » et en particulier le cercopide « saliveur » du mil *Poophilus costalis*.

Cas où larves et adultes ont des noms différents

- **mababek ma daw** (ou **mababek ma dey**) désigne les papillons adultes des greniers à sorgho *Corcyra cephalonica* et *Sitotroga cerealella*. Leurs chenilles sont appelées **tol ma daw** ou **tol ma dey** (ou **dagola** ou **daw gawla**, « le jeune homme du mil »). La soie agglomérée de *Corcyra* forme un véritable « feutrage » appelé **zirba ma daw**.
- En règle générale, chenilles et papillons adultes n'ont pas le même nom. Bien souvent, la chenille a un nom et pas l'imago. Sauf exceptions, le stade larvaire, par son rôle magique, de ravageur ou d'aliment, intéresse plus les Mofu-Diamaré que le stade papillon.
- **hoyok henbez** désigne les larves de *Humbe tenuicornis* et de *Gastrimargus africanus*. Elles ont le même aspect, la même couleur et le même type de pronotum très bombé : seul un détail infime visible à la loupe permet de les distinguer.
- Le fourmilion adulte s'appelle **diyen tsuvay** (« oiseau-bouche ») et sa larve, qui creuse des entonnoirs, **sek diyen** (« pied-oiseau »).

Insectes perçus avec acuité par les Mofu-Diamaré

Les Fourmis

Les Mofu-Diamaré emploient 12 mots relatifs aux fourmis. Ils en distinguent 9 « types » différents qui correspondent à 12 espèces, parmi lesquelles 2 ont leur forme ailée nommée.

Ponerinae

- *Pachycondyla* sp. : **mangirmak** ou **ma daw** [aîlés]
- *Megaponera* sp. : **gula**

Dorylinae

- *Dorylus* (s. str.) sp. : **jaglavak** [soldats et ouvrières]
- *Dorylus* (s. str.) sp. (3 espèces au moins) : **dladlak ma jaglavak** ou **gusleng** [aîlés]

Myrmicinae

- *Messor* sp. : **malokwoteng**
- *Pheidole* sp. : **singel gagazana**
- *Tetramorium* sp. : **singel gagazana**

Formicinae

- *Camponotus* (*Tanaemyrmex*) *maculatus* (Fabricius) : **mazaza**
- *Camponotus* sp. : **ngwa daw**
- *Camponotus* (*Orthonotomyrmex*) *sericeus* (Fabricius) : **marako**
- *Lepisiota* sp. : **droh** ou **ndroa**

Les orthoptères*Les ensifères*

- **ayakw** désigne les sauterelles.
- **guslen**, ou **mokwotkwoteng**, désigne la sauterelle verte *Ruspolia*.
- **wodey mekeri** et **wodey mekeri zizigana** désignent diverses espèces de grillons noirs ou tachetés de brun.

Les caelifères

- **hoyok** désigne les Acridoidea et Pamphagoidea (criquets) en général. D'après les données dont nous disposons, les Mofu-Diamaré ont un vocabulaire relatif aux criquets de 20 mots (dont plusieurs synonymes), avec lesquels ils distinguent 13 « types » de criquets adultes, correspondant en réalité à 20 espèces et un type de larve attribuable à 2 espèces.
- **hoyok dirwerwer** (les « criquets malins ») sont les criquets *Acotylus patruelis* et *A. blondeli*.
- **hoyok henbez** (voir cas où les larves et adultes ont des noms différents, ci-dessus).
- **hoyok katilam** : ce criquet nuisible aux jeunes plants de mil est encore indéterminé.

- *hoyok ma dala* (les « criquets stupides ») sont *Gastrimargus africanus* (sa larve est appelée *hoyok henbez*) et *G. determinatus procerus*.
- *mabadlaraw* est un criquet encore indéterminé.

Pyrgomorphidae

- *Chrotogonus senegalensis* Krauss : *hoyok vagay* ou *hoyok tatak-wed*
- *Zonocerus variegatus* (L.) : *hoyok mawar*

Acrididae

- *Homoxyrhypes punctipennis* (Walker) : *hoyok dlaw* ou ? *maygon-zev* ou ? *yukzu*
- *Acorypha glaucopsis* (Walker) : *gula*
- *Anacridium melanorhodon* (Walker) : *hoyok ma mbecew*
- *Orthacanthacris humilicrus* (Karsch) : *clacaye* ou *kokurzaye* ou *hoyok ma mbecew*
- *Schistocerca gregaria* (Forskål) : *zaray*
- *Ornithacris cavroisi* (Finot) : *kokurzaye*
- *Kraussaria angulifera* (Krauss) : *yukzu*
- *Acrida bicolor* Thunberg : *makoza*
- *Sherifura haningtoni* Uvarov : *makoza*
- *Acrotylus patruelis* (Herrich-Schäffer) : *hoyok dirdewer* ou *hoyok dirwerwer*
- *Acrotylus blondeli* Saussure : *hoyok dirdewer* ou *hoyok dirwerwer*
- *Humbe tenuicornis* (Schaum) : *hoyok jigilin* [imago]
- *Humbe tenuicornis* (Schaum) : *hoyok henbez* [larve]
- *Locusta migratoria* (Linné) : *zaray*
- *Gastrimargus africanus* (Saussure) : *hoyok ma dala* [imago]
- *Gastrimargus africanus* (Saussure) : *hoyok henbez* [larve]
- *Gastrimargus determinatus procerus* (Gerstäcker) : *hoyok ma dala*
- *Truxalis johnstoni* Dirsh : *makoza*

Les Termites

Les Mofu-Diamaré emploient 9 mots pour désigner 6 espèces de termites, leurs ailés et leurs termitières. Deux espèces sont clairement nommées, les quatre autres étant plus confusément perçues.

- **momok** désigne aussi l'ensemble des termites.
- **dladlak** désigne tout termite ailé.

Pas d'ambiguïté

- *Macrotermes subhyalinus* (Rambur) : **dliirba** et **jejewé** ou **zezéw** [soldat], **idirlem** étant la termitière
- *Odontotermes magdalenae* Grassé & Noirot : **majara**

Des ambiguïtés

- *Odontotermes erraticus* Grassé : **momok yam** (et **momok**)
- *Ancistrotermes crucifer* (Sjöstedt) : **momok yam** (et **mananeh**)
- *Trinervitermes trinervius* (Rambur) : **momok** (et **ndakkol**)
- *Microcerotermes solidus* Silvestri : **mananeh**

Insectes indéterminés faute d'échantillons

Nous ne citons que pour mémoire ces 31 cas non interprétables. Ce sont les difficultés pratiques pour obtenir des échantillons et non les Mofu-Diamaré qui sont à l'origine de ces lacunes.

- **bekesew** : nous n'avons vu aucun échantillon de ce criquet.
- **bi vagay** (« chef de vagay ») serait une chenille à fourreau plus grosse que **vagay**.
- **deba sla** (« dos de taureau ») : nous n'avons vu aucun échantillon de cet insecte.
- **figem** (ou **sla wandala**, « la vache du Wandala ») désigne un charançon ravageur des greniers de sorgho, vraisemblablement un *Sitophilus*.
- **gidwez** désignerait certaines cicadelles, mais nous n'en avons vu aucun échantillon.
- **hoyok katilam** : les données dont nous disposons ne nous permettent pas d'attribuer un taxon à ce criquet nuisible aux jeunes plants de mil.

- *mabadlaraw* : les données dont nous disposons ne nous permettent pas d'identifier ce criquet.
- *madlirpapa daw*, « l'araignée du mil », est restée indéterminée.
- *madlirpapa dohana* est une énorme mygale encore indéterminée.
- *magidagida kwokurzey* et *magidagida makoza* : les données dont nous disposons ne nous permettent pas d'attribuer un taxon précis à ces mantes.
- *mangawal ma gona* est une chenille indéterminée (jaune), « fertilisante » et non consommée.
- *mangawal ma gudav* est une chenille indéterminée (très grosse, grise à points orange) sur *Ficus dicronostyla*, « fertilisante » et consommée.
- *mangawal ma mindek* est une chenille indéterminée (grosse, jaune à épines grises) sur *Ficus gnaphalocarpa*, « fertilisante » et consommée.
- *magonbaze* : on ne connaît pas la guêpe qui fabrique ce nid de terre.
- *makoza* désigne une mante et un odonate indéterminés.
- *zarvila* : ravageur indéterminé de l'arachide. Nous n'en avons vu aucun échantillon.
- *mardayam* désigne une larve indéterminée de diptère.
- *matakomp* : nous n'avons vu aucun échantillon de cet insecte. C'est peut-être une blatte.
- *mebeskwel* est une chenille indéterminée.
- *mendel dala* : méloïde indéterminé.
- *monjowo* : nous n'avons vu aucun échantillon de cet insecte du niébé.
- *ngwas elang* (« femme jalouse ») : nous n'avons vu aucun échantillon de cet insecte.
- *sarfla* (ou *sa farla*) : nous n'avons vu aucun échantillon de cet insecte. Il pourrait s'agir d'un coléoptère.
- le *seber* du poulet est un parasite indéterminé.
- *singel* : nous n'avons vu aucun échantillon de cet insecte.
- *tol ma yeere* est une chenille indéterminée sur niébé.

- *tol mboku*, « le ver de l'arachide » serait une chenille ravageuse des stocks d'arachide ; elle sécrète une soie sans utilité pour les Mofu-Diamaré. Nous n'avons vu aucun échantillon de cet insecte.
- *uslak* est la « poussière piquante du mil » sur les aires de battage.
- *uva* est un apoïde indéterminé qui produit un miel comestible.

Les mœurs des insectes

On pourrait s'attendre à ce que des gens qui savent si finement distinguer un grand nombre de types d'insectes aient longuement observé leurs mœurs. On ne rencontre en fait rien qui ressemblerait, même de très loin, à une version vernaculaire orale des « Souvenirs entomologiques » de Fabre ! Notre moisson d'observations éthologiques mofu-diamaré est relativement pauvre. Leurs constatations sont dans l'ensemble pertinentes, comme on le verra ci-dessous, mais sont fondamentalement d'ordre utilitaire. L'univers des insectes n'intéresse les Mofu-Diamaré que dans sa relation à l'humain (objective et magique) et non en lui-même.

Fourmis et termites

- Les fourmis *jaglavak*, *Dorylus* (*s. str.*) *sp.* vivent en colonies souterraines pouvant compter jusqu'à 2 millions d'individus. Ce sont de féroces tueuses de termites : nous l'avons constaté par des expériences au laboratoire de Maroua. Un *Dorylus* ne peut vivre séparé du groupe. L'emploi de quelques centaines de soldats de *jaglavak* prélevés dans la nature et introduits dans l'habitation pour la « désinfecter » est très surprenant. En effet, une colonne de milliers, voire de centaines de milliers de *Dorylus* peut parfaitement nettoyer un logement, par la force du grand nombre, mais que peuvent faire ces quelques centaines de fourmis séparées de leur colonie ? Un entomologiste ne peut que douter de l'efficacité du procédé. Et pourtant chez les Mofu-Diamaré et même chez des groupes voisins (les Budum qui l'appellent *zungulof*, les Bwal qui l'appellent *nzungulaf*, les Dimeo...) les informateurs affirment que *jaglavak*

est très efficace : la question reste donc ouverte. La piste d'ocre peut sans doute les canaliser : il a été observé ailleurs qu'ils évitent la cendre où ils « rament ». Pour les Mofu-Diamaré, **jaglavak** est un tueur de termites, sauf de **mananeh**. Et la fourmi **gula** est réputée lui résister : ce n'est pas étonnant, car cette *Megaponera*, nettement plus grosse, armée d'énormes mandibules, doit être un terrible adversaire pour les soldats de *Dorylus*.

- **Gula** craint le soleil, la chaleur, aime la fraîcheur et l'humidité. Elle s'attaque peu au mil, sa fourmilière est même très fertile. Elle chasse les termites.
- L'envol des fourmis ailées est interprété comme le départ de ceux qui vont fonder d'autres villages.
- **Malokwoteng** (*Messor*) et **ngwa daw** (*Camponotus*) accumulent des grains ayant encore un pouvoir germinatif dans leurs fourmilières. En cas de besoin, les Mofu-Diamaré peuvent puiser dans de tels « greniers ».
- Le termite **mananeh** chasse certains autres termites : **ndakkol**, **momok yam** et **manjara**.

Quelques insectes nuisibles ou utiles

- Le termite **mananeh** est nuisible dans la concession, les dégâts qu'il provoque peuvent la rendre inhabitable.
- Le criquet **hoyok katilan** cause d'importants dégâts sur les jeunes plants de mil.
- Le puceron **gambara** fait jaunir les feuilles de mil : il faut alors les arracher.
- Quand les mantes **magidagida** sont abondantes, alors les dégâts des chenilles sont faibles.

Insectes fertilisants

- **magurgweleng**, grosses larves des scarabéides du fumier, fertilisent (« cuisinent ») le sol. Les scarabées coprophages **mabodo golom zay**, qui enterrent les excréments, sont également tenus par les Mofu-Diamaré pour d'utiles auxiliaires.

- Certaines chenilles, quand elles pullulent, sont considérées comme fertilisant le sol par leurs crottes abondantes.

Insectes des denrées stockées

- Les petits coléoptères des greniers à mil, les *macaced*, sont perçus comme des ravageurs redoutables. Inversement, les chenilles de *Corcyra cephalonica tol ma daw* dont la soie accumulée produit un feutrage dans les greniers à mil, sont perçues très positivement ! Ici, le mythe l’emporte sur la réalité objective.
- Les femmes emploient certaines plantes pour protéger leurs greniers contre les ravageurs.
- Les Mofu-Diamaré combattent la bruche du niébé *ndaw ma yeere* par l’emploi classique de certaines cendres.

Insectes, météorologie et recherche de l’eau

- le moucheron *kwakurdof* est abondant si les pluies ont été incessantes, le mil sera donc abondant.
- Le grillon *wodey mekeri* annonce la saison des pluies.
- Les larves de criquets *hoyok henbez* annoncent de fortes pluies.
- Les grands coléoptères aquatiques *magalabaw* indiquent aux Mofu-Diamaré les sources d’eau et annoncent la venue de la pluie et du froid : les Mofu-Diamaré ont saisi qu’il existe un lien entre l’eau et ces insectes.

Insectes parasites de l’homme et des animaux domestiques

- La puce *seber* est très nuisible dans les élevages : elle peut provoquer la mort du bétail. Cette constatation des Mofu-Diamaré est confirmée par le professeur J.-C. Beaucournu (d’autres cas sont connus en Afrique).
- Les tiques et les punaises des lits *va’al* sont connues comme hématophages.

Insectes toxiques ou urticants

- Les Mofu-Diamaré connaissent et parfois utilisent les propriétés urticantes des méloïdes *mendel*, de la chenille de limacodide *magambaf* et du staphylin *Paederus singel duvanger*.
- On tire du criquet *Zonocerus hoyok mawar* un poison pour les flèches.

Insectes produisant des aliments

- Les Mofu-Diamaré distinguent plusieurs types de miels produits par divers Apoidea : l'abeille classique *wuam*, les trigones *mavava* et l'apoïde *uva*.
- La sécrétion sucrée des pucerons *gombara* est donnée aux enfants.

Insectes xylophages

- Les longicornes *meher tsetsew* sont associés au bois. Certaines espèces cravatent les branches par une incision circulaire aux bords très nets, les branches tombent ensuite à terre.



Conclusions

L'analyse du discours des Mofu-Diamaré de Douvanger sur les arthropodes a été faite de notre point de vue délibérément non-neutre d'entomologistes imprégnés de rationalisme occidental. Nous avons dégagé quelques grandes lignes provisoires (rappelons encore une fois que nos données sont incomplètes).

Leur regard sur les arthropodes est très sélectif. Ils nomment et observent les espèces qui les intéressent et ignorent les autres.

Les Mofu-Diamaré ont une capacité d'observation remarquable des arthropodes qui les intéressent.

Notre recensement dénombre 20 cas ambigus, 84 cas identifiés et 31 cas non-identifiés, soit au total 135 « types » d'arthropodes nommés par les Mofu-Diamaré.

Sur 84 types d'arthropodes que nous avons pu identifier et 20 cas ambigus, 71 paires « fortes » nom mofu-diamaré-taxon de la nomenclature zoologique ont pu être recensées, soit 68 %. L'entomologiste qui chaque jour identifie des insectes ne peut qu'être admiratif.

Leur savoir sur le comportement des insectes qu'ils connaissent ne concerne que ce qui est utilitaire pour l'homme.

La moisson de données objectives que l'entomologiste trouve dans le discours des Mofu-Diamaré est sensiblement plus riche du point de vue distinguer et nommer les insectes que du point de vue « décrire le mode de vie des insectes ».

Mais la moisson la plus abondante est celle des données magiques ou mythiques ⁴. Elles sont pour les Mofu-Diamaré aussi « réelles » que les données de la « réalité objective » le sont pour nous. L'entomologiste en tant que tel ne peut rien faire de telles conceptions, le paradigme scientifique au sein duquel il opère les ayant écartées depuis longtemps. Ce serait à un spécialiste des sciences humaines de prendre la parole ⁵. Cet univers sacré et occulte des Mofu ne pose de problèmes qu'à nous-mêmes : notre culture est héritière de la Renaissance, du Siècle des Lumières, du scientisme du XIX^e siècle et des développements scientifiques et techniques du XX^e.

Alors pour finir, laissons de côté l'entomologie et même toute orthodoxie scientifique.

⁴ Ces données constituent la plus grande partie du contenu de notre article du Jatba, auquel nous ne pouvons que renvoyer. Les *Mofu* attribuent aux insectes des intentions, des amitiés, des inimitiés, une hiérarchie et des pouvoirs occultes avec lesquels il faut et on peut négocier, mais qu'il ne faut pas aborder à la légère. Tel insecte est un signe de l'invisible, un présage, un représentant des ancêtres, un élément pouvant être employé au cours d'un rituel, etc. Certains insectes peuvent transmettre des maladies et/ou servir de médicaments. Les *Mofu* tiennent des discours très signifiants symboliquement sur l'ensemble des liens entre hommes et insectes, entre insectes, entre insectes et autres animaux, entre insectes et plantes, entre insectes et mil entreposé...

⁵ Leur statut de sciences, même « molles », étant contesté (ce qui nous semble très injuste).

Le paradigme scientifique actuel écarte toute source transcendante, tout « merveilleux », toute intention ou toute pensée non-humaine susceptible d'être opérative dans la nature : le monde est « désenchanté », le Grand Pan est bel et bien mort. C'est la croyance en un univers exclusivement physico-chimique où la conscience n'est qu'un imprévisible épiphénomène. L'Afrique, avec sa magie omniprésente, est plus qu'un autre continent, c'est une autre planète ! Aucun rituel avec des sauterelles ne peut faire pleuvoir, aucune chenille ne peut transmettre des messages de l'au-delà, aucune fourmi ne peut comprendre les paroles de crainte et de respect que lui adresse un homme, aucun insecte ne peut porter plainte contre un humain auprès d'un autre insecte, toucher tel ténébrionide ne pourrait rendre stérile une femme, tel charançon ne saurait plier un mari aux volontés de son épouse, etc. Cet ensemble de pratiques et de croyances appartient à un autre espace mental que le nôtre, surtout si nous prétendons produire un discours scientifique.

Le paradigme scientifique non seulement n'épuise pas le réel mais encore il en occulte irrémédiablement une partie peut-être essentielle. Il est certes efficace, mais le prix à payer en termes de santé psychologique et spirituelle est peut-être plus lourd que nous ne le soupçonnons. Un jour viendra sans doute où ses limites imposeront une métamorphose. Quand la pensée scientifique abordera-t-elle les domaines du psychique et du sacré autrement que par le rejet ou par le réductionnisme ?

Les Mofu-Gudur et leurs criquets

Daniel Barreteau

Dans les dictionnaires, il est assez rare de trouver des déterminations d'insectes. Soit que les populations n'aient pas développé un vocabulaire abondant en la matière, soit que les linguistes n'aient pas jugé utile de se pencher sur d'aussi petits animaux. Pourtant, comme nous allons le démontrer, pour les Mofu-Gudur, population « païenne » de l'Extrême-Nord du Cameroun, qui pratique l'agriculture et l'élevage (mais aussi la collecte des insectes), les criquets présentent un intérêt certain, tant du point de vue alimentaire que sur le plan social et culturel. Dans la perspective d'un dictionnaire, il nous a donc paru indispensable d'effectuer des recherches dans ce domaine, au même titre que nous nous sommes intéressé à des choses « futiles », mais essentielles pour comprendre la culture de cette population, comme le vocabulaire de la poterie, les dénominations des espèces végétales, les noms de louange, les injures, les idéophones...

En septembre 1986, à Mosso, quelques jours seulement ont suffi pour collecter plus de deux cents échantillons, avec l'aide d'un groupe d'enfants et de quelques femmes. Les pluies ayant été abondantes cette année, les insectes étaient très nombreux en cette saison. Tous les insectes de la collection (en cours de détermination) ont été désignés puis décrits dans la langue mofu-gudur (des exemples de description seront donnés en annexe). Par la suite, au vu de cette collection, des listes comparatives ont été établies dans huit langues du Nord-Cameroun : mofu-nord (mofu de Duvangar), zəlgwa (zulgo), maɖa, mafa, parəkwa (podoko), masa, kaɖa (gidar) et fulfulde.

Au moment de rédiger notre communication, on disposait de l'étude de Seignobos, Deguine et Aberlenc sur « Les Mofu et leurs insectes » (en fait les Mofu du Diamaré, voisins septentrionaux des Mofu-Gudur),

cette étude comportant un glossaire. Un certain nombre de termes se retrouvant dans les deux listes (notre liste comparative et la liste de Seignobos *et al.*), leurs déterminations et même parfois leurs commentaires ont été repris ici. Le dictionnaire oudémé de V. de Colombel a également été utilisé puisqu'il comporte, entre autres, un index d'une centaine de noms d'insectes. Toutefois, la plus grande partie des identifications proposées ici sont dues à notre informateur principal, Jean-Claude Fandar, qui s'est appuyé sur deux ouvrages de vulgarisation sur les criquets (Lecoq 1988, Launois-Luong & Lecoq 1989)¹.

■ Les dénominations des « acridiens »

La classification

Les insectes, au sens large, sont désignés en mofu-gudur par le terme *áyakw*². Ce même mot désigne les « acridiens » en général, cette classe comprenant les criquets proprement dits, désignés également par le même terme, et les mantes : *magangəlaŋ*. Une distinction de taille est faite entre les « gros criquets » (*áyakw maazləŋŋwá*) et les « petits criquets » (*áyakw memedé*), entre les « mantes au corps effilé » (*magangəlaŋ*) et les « mantes à gros ventre » (*mákaráy-karay*). Enfin, les différentes sortes d'acridiens peuvent être « consommées » ou « non consommées ». Soit la classification suivante :

INSECTE : ÁYAKW							
ACRIDIEN : ÁYAKW							
criquet : áyakw				mante religieuse : magangəlaŋ			
gros criquet <i>áyakw maazləŋŋwá</i>		petit criquet <i>áyakw memedé</i>		mante « effilée » <i>magangəlaŋ</i>		mante à gros ventre <i>mákaráy-karay</i>	
cons.	non cons.	cons.	non cons.	cons.	non cons.	cons.	non cons.
111	112	121	122	211	212	221	222

■ Tableau 1
Classification des acridiens.

Les dénominations

En considérant l'exemple suivant, extrait du glossaire :

- criquet *sp.* {121} ◇ áyawk házləlaw [criquet du gombo]
 ❖ *Homoxyrhopes punctipennis* (Walker, 1870), Tropicodolinae,
 Acrididae. ORTHOPTERA CAELIFERA [226]

on peut décrire ainsi l'ordre de présentation de chaque entrée :

- | | |
|--|---|
| - criquet <i>sp.</i> {121} | classement : petit criquet consommé |
| ◇ áyakw házləlaw
[criquet du gombo] | dénomination et traduction littérale |
| ❖ <i>Homoxyrrhpes punctipennis</i>
(Walker, 1870) | identification de l'espèce |
| Tropidopolinae, Acrididae,
ORTHOPTERA CAELIFERA | sous-famille, famille,
ordre et sous-ordre |
| [226] | numéro dans la collection |

Symboles et abréviations

- | | |
|------|-------------------------------|
| sl | latérale fricative sourde [ɬ] |
| zl | latérale fricative sonore [ɮ] |
| tons | ton bas non marqué. |

Les criquets

- criquet (nom gén.), acridien (nom gén.). insecte (nom gén.) ◇ áyákw
- criquet *sp.* {121} ◇ áyákw básay [criquet de *Piliostigma thonnigii*] (M), kakəla básay (G) ♡ *Oxycatantops spissus* (Walker, 1870), Catantopinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [225]
- criquet *sp.* {121} ◇ áyákw básáy gusan [criquet du *Piliostigma thonnigii* taureau («jeune»)] [228]
- criquet *sp.* {121} ◇ áyákw dárzlam [criquet de terrain stérile], tetədezié ngá dárzlam [211]

1 Nous remercions particulièrement Henry Tourneux et Jean-Claude Fandar pour l'opération de dernière minute, « opération ayakw », qui nous a permis de mettre cette étude à jour.

² Voir *hoyok* en mofu du Diamaré (qui désigne uniquement les criquets), *heyew* en zulgo, *voyokwen* en mafa, *hiyawa* en parəkwa.

- criquet *sp.* {122} ◇ áyákw dǎrzlam maa sla dúwá [criquet de terrain stérile qui coupe le lait]
- criquet *sp.* {111} ◇ áyákw gǎmer, dǎmer [191]
- criquet *sp.* {121} ◇ áyákw gwára [criquet de *Loudetia togoensis*]
❖ *Krausella amabile* (Krauss, 1877), Gomphocerinae, ORTHOPTERA CAELIFERA [220]
- criquet *sp.* {121} ◇ áyákw házlǎlaw [criquet du gombo]
❖ *Homoxyrrhepes punctipennis* (Walker, 1870), Tropicopolinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [226]
- criquet *sp.* {112} ◇ áyákw kǎlfáya [criquet du *Calotropis procera*] (M), áyákw mawar [criquet poison] (G) ❖ *Zonocerus variegatus* (Linné, 1758), Pyrgomorphidae, ORTHOPTERA CAELIFERA [196]
- criquet *sp.* {121} ◇ áyákw mǎkal [criquet gras] [217]
- criquet *sp.* {121} ◇ áyákw málay [criquet vol], áyákw máyal [criquet voleur] [143]
- criquet *sp.* {121} ◇ áyákw ŋgwa [criquet de montagne] ❖ *Catantops stramineus* (Walker, 1870), *Exopropacris modica* (Karsch, 1893), Catantopinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [195]
- criquet *sp.* {121} ◇ áyákw slǎdew [criquet de *Imperata cylindrica*] [142]
- criquet *sp.* {121} ◇ áyákw sluwed [criquet couteau] ❖ Gomphocerinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [193].
- criquet *sp.* {121} ◇ áyákw sluwed mǎngúsá [- femelle]
❖ *Brachycrotaphus tryxalicerus* (Fischer, 1853), Gomphocerinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA
- criquet *sp.* {121} ◇ áyákw sluwed mézǎlé [- mâle] ❖ *Mesopsis abbreviatus* (Palisot de Beauvois, 1806), Gomphocerinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA
- criquet *sp.* {121} ◇ áyákw wáyam [criquet de rivière] ❖ *Orthochtha venosa* (Ramme, 1929), Acridinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [200]
- criquet *sp.* ◇ bímbal dala (empr. fulfulde) ❖ *Orthacanthacris humilicrus* (Karsch, 1896), Cyrtacanthacridinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA
- criquet *sp.* {121} ◇ cíyam [199]

- criquet *sp.* ◇ maaba sler [ce qui casse la dent] ❖ *Morphacris fasciata* (Thunberg, 1815), Oedipodinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA
- criquet *sp.* {121} ◇ mábatáďakw ❖ *Chrotogonus senegalensis* (Krauss, 1877), Pyrgomorphidae, ORTHOPTERA CAELIFERA
- criquet *sp.* {121} ◇ mábatáďakw mézólé [- mâle], mámbóra vagay [celui qui fait l'amour avec le cadavre] [208 a]
- criquet *sp.* ◇ mábatáďakw píya mézólé [- de saison des pluies mâle] ❖ *Atractomorpha acutipennis* (Guérin-Méneville, 1844), Pyrgomorphidae, ORTHOPTERA CAELIFERA
- criquet *sp.* {111} ◇ mábázlaráw, máabázlaráw (M), bábázlaráw (G) ❖ *Acanthacris ruficornis citrina* (Audinet-Serville, 1838), Cyrtacanthacridinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [218]
- criquet *sp.* {121} ◇ macákáďiyar [sauce avec haricot] ❖ *Harpezo-catantops stylifer* (Krauss, 1877), Catantopinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA
- criquet *sp.* {121} ◇ macákáďiyar máŋgúsá [sauce de haricot femelle] (M), áyákw ŋgwa [criquet de montagne] (G) [215 (b)]
- criquet *sp.* {121} ◇ macákáďiyar mézólé [sauce de haricot mâle] [215 (a)]
- criquet *sp.* {121} ◇ macákáďiyár ŋgwa [sauce de haricot de la montagne] [230]
- criquet *sp.* {121} ◇ madərzlalakw ❖ *Acorypha glaucopsis* (Walker, 1870), *Acorypha picta* (Krauss, 1877), Calliptaminae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [428]
- criquet *sp.* {121} ◇ madərzlalakw máŋgúsá, tetədezlé ŋgá dəržlam (G) [- femelle] [208 b] (voir áyakw dəržlam ?)
- criquet *sp.* {121} ◇ madərzlalakw mézólé [- mâle] ❖ *Acorypha clara* (Walker, 1870), Calliptaminae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA
- criquet *sp.* {121} ◇ madəržlalákw ŋgwa máŋgúsá [- de la montagne femelle] [147]
- criquet *sp.* {111} ◇ magóvgava ❖ *Gastrimargus africanus* (Saussure, 1888), *Gastrimargus determinatus procerus* (Gerstäcker, 1889), Oedipodinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA
- criquet *sp.* {111} ◇ magóvgava máŋgúsá [- femelle] (M), gəvgavá (G) [202]

- criquet *sp.* {111} ◇ magóvgava mézólé [- mâle] [202]
- criquet *sp.* {111} ◇ magóvgava dárzlam [- de terrain stérile]
❖ *Chrotogonus senegalensis* (Krauss, 1877), Pyrgomorphidae, ORTHOPTERA CAELIFERA [202]
- criquet *sp.* {111} ◇ magóvgava ngá píya [- de saison des pluies]
❖ *Paracinema tricolor* (Thunberg, 1815), Oedipodinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA
- criquet *sp.* {122} ◇ mahəsla duwá, maasla duwá [qui gonfle le sein]
❖ *Trilophidia conturbata* (Walker, 1870), *Eurysternacris brevipes* (Chopard, 1947), Oedipodinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA
- criquet *sp.* {111} ◇ masóbsabá ❖ *Diabolocatantops axillaris* (Thunberg, 1815), Catantopinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [209]
- criquet *sp.* {111} ◇ másəba tárúwáy mángúsá [ce qui colle la terre femelle] ❖ *Cataloipus cymbiferus* (Krauss, 1877), Eyprepocnemidinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [428]
- criquet *sp.* ◇ másləra héter ngá bay maaváw [ce qui gratte le nez du chef de Moho] ❖ *Duronia chloronota* (Stål, 1876), Acridinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA
- criquet *sp.* {111} ◇ mátámas (M), matá gwalazaŋ (G) ❖ *Kraussaria angulifera* (Krauss, 1877), Cyrtacanthacridinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [201]
- criquet *sp.* {121} ◇ matahwasab, mahwasab-hwasab [144]
- criquet *sp.* ◇ mavá-dá-léy [celui qui vit dans la brousse]
- criquet *sp.* {111} ◇ mavátarna (M) [mevéy « année », tarna « sept » en giziga], matahwasab (G) [210]
- criquet *sp.* {122} ◇ mébərgésef, masləna dágwam [perce la nuque], cf. magóvgava dárzlam ❖ *Humbe tenuicornis* (mâle) (Schaum 1853), Oedipodinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [204]
- criquet *sp.* {121} ◇ međúwse
- criquet *sp.* {112} ◇ mekwete-kwete ❖ *Ruspolia sp.*, Conocephalidae, ORTHOPTERA ENSIFERA
- criquet *sp.* {112} ◇ mekwete-kwete mángúsá [- femelle] [221]
- criquet *sp.* {121} ◇ mémbáréde, méwúsé-wuse ❖ *Oedaleus nigriensis* (Uvarov, 1926), Oedipodinae, Acrididae, ORTHOPTERA

CAELIFERA [205] (voir mémbréde ngá dárzlam) ❖ autre identification : *Acrotylus blondeli* (Saussure, 1844), Oedipodinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA

- criquet *sp.* ❖ mémbréde ngá dárzlam [- de terrain stérile] ❖ *Oedaleus nigeriensis* (Uvarov, 1926), Oedipodinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA
- criquet *sp.* ❖ mémbréde piyá [- de la saison des pluies] ❖ *Calephorus compressicornis* (Latreille, 1804), Oedipodinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA
- criquet *sp.* {122} ❖ métekw-tégwekw [222]
- criquet *sp.* {121} ❖ mezlámcedék, meslámcedék (M), metámcedek (G) ❖ *Tylotropidius gracilipes* (Brancsik, 1895), Eyprepocnemidinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [206]
- criquet *sp.* {121} ❖ mezlámcedék mángúsá [- femelle] [206]
- criquet *sp.* {121} ❖ mezlámcedék gwára [- de *Loudetia togoensis*] [229]
- criquet *sp.* {111} ❖ njáyáw mbazla mángúsá [criquet bière blanche femelle] [197]
- criquet *sp.* {111} ❖ njáyáw wuzam [criquet bière de mil rouge] [223 a]
- criquet *sp.* {111} ❖ njáyáw wuzam mángúsá [criquet bière de mil rouge femelle] [223]
- criquet *sp.* {111} ❖ njáyáw wuzam mézólé [criquet bière de mil rouge mâle] [223]
- criquet *sp.* {121} ❖ sluwéd bay [couteau du chef] [192]
- criquet *sp.* {111} ❖ tuwtáwá ❖ *Acridoderes strenuus* (Walker, 1870), Cyrtacanthacridinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [192]
- criquet *sp.* {121} ❖ véléw wudef [calebasse du grenier] ❖ *Pyrgomorpha cognata* (Krauss, 1877), Pyrgomorphidae, ORTHOPTERA CAELIFERA
- criquet *sp.* {121} ❖ véléw wudef mángúsá [calebasse du grenier femelle] (M), mábatáðakw (G) [214]
- criquet allongé avec un aspect de « brin d'herbe » et les antennes aplaties {121} ❖ cacada-méy-daw [se taille la bouche (quest.)] ❖ *Acrida bicolor* (Thunberg, 1815), *Sherifura hanoingtoni* (Uvarov, 1926) et *Truxalis johnstoni* (Dirsh, 1951), Acridinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA

- criquet allongé *sp.* {121} ◇ cacada-méy-daw básay [- du *Piliotigma thonningii*] [242]
- criquet allongé *sp.* {121} ◇ cacada-méy-daw gwára [- de *Loudetia togoensis*] [241]
- criquet allongé *sp.* ◇ cacada-méy-daw makwazá [- maigre] ❖ *Acrida turrita* (Linné, 1758), Acridinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA
- criquet allongé *sp.* ◇ cacada-méy-daw ngá másákwa [- du *musku-waari*] ❖ *Acrida bicolor* (Thunberg, 1815), Acridinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA
- criquet allongé *sp.* {121} ◇ cacada-méy-daw pólta [- peul] [243]
- criquet allongé *sp.* {121} ◇ cacada-méy-daw slədew [- de *Imperata cylindrica*] [244]
- criquet migrateur (ou criquet pèlerin) ayant sévi au Nord-Cameroun au cours du XX^e siècle {111} ◇ járay ❖ *Schistocerca gregaria* (Forskål), Cyrtacanthacridinae, *Locusta migratoria migratorioides* (Reiche & Fairmaire, 1850), Oedipodinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [145]
- jeune criquet aptère avec bosse ◇ gusaŋ [taureau] [213]. Désigne, par exemple, les jeunes áyákw básay, bímbal dala, mábázlaráw, magáv-gava, másəbsaba, mátámas, mavá-dá-léy, njáyaw. Échantillon collecté : áyákw básáy gusaŋ [criquet *Piliostigma thonningii* taureau]
- jeune criquet aptère sans bosse ◇ mágədbaslám. Échantillon collecté : magədbaslám ngá đadə-méy-daw [jeune de criquet allongé] ❖ cf. 241 [240]
- jeune criquet migrateur (voir járay) ◇ dedeken.

Les mantes

- mante (nom gén.) ◇ mágaŋgəláj ❖ Mantidae (voir *Miomantis paykulli* Stål, *Epitenodera sp.*, *Polyspilota aeruginosa* (Goeze), Mantidae; *Pseudoharpax virescens* (Serville), *Catasigerpes margarethae*, Hymenopodidae, DICTYOPTERA MANTODEA)
- mante *sp.* {212} ◇ mágaŋgəláj ngá gázlávay máŋgúsá [mante de Dieu femelle] ❖ Mantidae [233 (a)]
- mante *sp.* {212} ◇ mágaŋgəláj gázlávay mézslé [mante de Dieu mâle] ❖ Mantidae [233 (b)]

- mante *sp.* {212} ◇ mágangəláj ngá gázlávay menğarzew [mante de Dieu naine] ❖ Mantidae [189]
- mante *sp.* {211} ◇ mágangəláj méğəzβet [mante de *Combretum fragrans*] ❖ *Hoplocorypha garuana* (Giglio-Tos) et *Tarachodes saussurei* (Giglio-Tos), Mantidae, DICTYOPTERA MANTODEA [235]
- mante brune *sp.* {211} ◇ mágangəláj mátará [mante noire] ❖ Mantidae [233 a]
- mante verte (de taille moyenne) avec abdomen relevé *sp.* {211} ◇ mágangəláj maduwraraŋ-raŋ wurzáy ❖ Mantidae
- mante à gros ventre (nom gén.) {221} ◇ mákaráy-karay (voir 231b, 188, 236) ❖ Mantidae [231]
- mante à gros ventre *sp.* {221} ◇ mákaráy-karay mézólé [- mâle] ❖ Mantidae [231 b]
- mante à gros ventre *sp.* {221} ◇ mákaráy-karay makwazá [- maigre] ❖ Mantidae [188]
- mante à gros ventre *sp.* {221} ◇ mákaráy-karay mábará [- blanc] ❖ Mantidae [236]

Analyse linguistique

En regroupant tous les termes ici recensés (en incluant les variantes libres et les variantes dialectales), on distinguera les termes simples des termes composés, puis dans les termes simples, on séparera les termes de base (supposés non dérivés) des termes dérivés.

Types de structures

Sur les 100 termes analysés, on peut distinguer les types de structure suivants :

Termes simples	29
Termes de base	6
Termes dérivés	23
Termes composés	71

Ce simple décompte fait apparaître que les termes composés sont beaucoup plus nombreux que les termes simples (29 % contre 71 %) et parmi les termes simples, les dérivés sont beaucoup plus importants que les termes de base (23 % contre 6 %). C'est dire que la nomenclature des insectes doit beaucoup à la dérivation et à la composition, procédés de création lexicale très courants. La grande majorité des dénominations seraient donc le résultat d'innovations.

Analyse morpho-sémantique

Termes simples

Termes de base

Il est intéressant d'analyser de près les six termes supposés de base, pour constater en définitive qu'il n'y a peut-être que trois termes vraiment simples (non empruntés et non dérivés) en mofu-gudur pour désigner les acridiens : *áyakw*, *járay* et *njáyaw*, avec toutefois quelques réserves encore...

- ◇ *áyakw* désigne la famille des Acrididae, mais aussi les super-familles des Orthoptera Caelifera et des Dictyoptera Mantodea. Le terme *áyakw* désigne les insectes en général (au sens large, incluant les araignées, les diplopodes...), à l'exclusion des chenilles et larves (*mətál*). Un verbe a été rapproché de ce terme par les informateurs : *méyukwey* « devenir maigre par manque de nourriture ; devenir mince (pour un arbre qui pousse au milieu d'arbres plus gros) ». Il est difficile de dire si le terme *áyakw* est dérivé du verbe ou, au contraire, si c'est le verbe qui a été dérivé du nom. Comme tous les noms à initiale vocalique, il se peut que le *á-* initial soit un préfixe archaïque à valeur diminutive (voir *va-* en mafa, *na-* en wandala...).
- ◇ *cíyam* : linguistiquement problématique du fait du ton haut sur le [i], on s'attendrait à une forme (de type idéophonique) comportant un redoublement de la consonne interne [*cíyyam*], ou à un composé du type *céy-yam*.
- ◇ *dəmer* : variante de *áyakw* *gəmer*. Selon un informateur, *dəmer* ou *gəmer* serait un idéophone signifiant « gros » ; selon un autre informateur, *Gəmer* serait une localité située près de Mubi, au Nigeria.
- ◇ *gusaŋ* : le premier sens de ce terme est « taureau ». Dans la nomenclature des insectes, il désigne un jeune criquet aptère, « bossu ». Les autres jeunes criquets sont appelés *mágəðbaslám*.

- ◇ járay désigne les criquets migrants (ou criquets pèlerins). L'hypothèse d'un emprunt n'est pas à écarter, étant donné la diffusion de ce terme et l'importance régionale des invasions de criquets. Toutefois, le sens de l'emprunt n'est pas évident : les autres langues du Nord-Cameroun auraient pu emprunter le terme járay au mofu-gudur, Gudur ayant joué un rôle prédominant pour les sacrifices contre les criquets (voir récit en annexe). Le terme járay est un singulier collectif, la terminaison en -ay se rapportant peut-être à la marque de pluriel : hay.
- ◇ njáyaw est à rapprocher de deux formes idéophoniques : njayuwá « rugueux » et njáyaw njáyaw « qui se croque facilement et qui produit du jus (comme l'arachide non mûre ou la canne à sucre) ». De même que pour áyawk, il n'est pas facile de dire si le nom est dérivé des idéophones ou inversement, si les idéophones sont dérivés du terme njáyaw.

Termes dérivés

Parmi les procédés de dérivation, la nominalisation avec un préfixe *ma-* ou *me-* (plus exactement *mV-*) suivi d'un idéophone ou d'une racine verbale est extrêmement courante dans les langues afro-asiatiques et en mofu-gudur. Ce préfixe nominalisateur est à rapprocher du relatif *ma* « qui, que, ce qui, ce que ». Nous ne nous étendrons pas sur les autres procédés de dérivation (redoublement, reduplication, suffixation consonantique...) qui peuvent se combiner avec la nominalisation. Voici des exemples de dérivés :

- ◇ mábatáðakw < batáðák « court » (les élytres ne couvrent pas tout le corps)
- ◇ mábázlaráw, máabázlaráw, bábázlaráw < mebézlérey « voler en écartant les ailes »
- ◇ madərzlalakw < dərzlalakw-lakw « plein et dur (pour le corps) »
- ◇ mágəðbaslám < megəðbəslémey « être paralysé par la vieillesse, ne plus pouvoir marcher »
- ◇ mágaŋgəlán < gəŋgəlan gəŋgəlan « se déplacer en se traînant »
- ◇ magəvgava, gəvgavá < gəvyaw gəvyaw « très léger »
- ◇ mahwasəb-hwasəb, masəbsabá, matahwasəb < hwas hwas « bouger » (cet insecte ne reste jamais en place)
- ◇ mákaráy-karay < karay karay « gros ventre (comme une femme enceinte) »

- ◇ *mátámas* < *metamey* « manger la boule de mil sans sauce » (on peut manger ce criquet sans boule car il contient beaucoup d'œufs)
- ◇ *mavátarna* < *mevéy* « année », *tarna* « sept » (en *giziga*). Ce criquet peut vivre sept ans
- ◇ *mébərgésef* < *bárgéséf* « très petit »
- ◇ *medúwse* < sauce avec pâte d'oseille de Guinée, *wusey* (ce criquet a la couleur de cette sauce)
- ◇ *mekwete-kwete* < *kútéd kútéd* « gras »
- ◇ *mémbaréde* < *membárdéy* « faire un trou » (l'abdomen semble avoir des trous)
- ◇ *métekw-tégwekw* < *tekw-tekukkwé* « bombé (thorax) »
- ◇ *mezlámcedék*, *meslámcedék* < *zlámcedék* « très mince »
- ◇ *méwúsé-wuse* < *wusey* « pâte d'oseille de Guinée » (ce criquet a la même couleur)
- ◇ *dedekeh* : jeune criquet migrateur (voir *járay*). Ce terme, vraisemblablement d'origine idéophonique, comporte un élément de redoublement et peut-être un suffixe : *de-dek-eŋ*
- ◇ *tuwtáwá* < *métuwey* « ramasser en grande quantité » (ces criquets se déplacent en grande quantité. On en ramasse beaucoup lors de leur collecte).

Termes composés

Les composés peuvent être de plusieurs types, les constructions les plus fréquentes se rapportant aux schèmes suivants :

Nom + Adjectivo-nominal	<i>macákádiyar mángúsá</i> [sauce de haricot – femelle]
Nom (déterminé) + Nom (déterminant)	<i>áyakw básay</i> [criquet – <i>Piliostigma thonningii</i>]
Nom + connectif <i>ŋgá</i> + Nom	<i>mágaŋgəlāŋ ŋgá gázlávay</i> [mante – de – Dieu]
Relatif + Verbe + Nom (complément)	<i>mahəsla dūwá</i> [ce qui gonfle – le sein]

Certains composés présentent des constructions asyntaxiques, telles que :

cačaďa-méy-daw [taille + cela – bouche – question] « taille la bouche ? »
(absence de sujet)

mavá-dá-léy [celui qui vit + cela — dans — brousse] au lieu de mevéy da ley (voir également mavátarna).

On examinera maintenant les aspects morpho-sémantiques des composés.

Distinctions mâle/femelle

Dans les dénominations des échantillons collectés, on relève un certain nombre de composés avec une différenciation entre « mâle » *mézólé* et « femelle » *mángúsá* :

Espèce	mâle : mézólé	femelle : mángúsá
mábatáďakw	mábatáďakw mézólé	
mákaráy-karay	mákaráy-karay mézólé	
másəba tárúwáy		másəba tárúwáy mángúsá
mekwete-kwete		mekwete-kwete mángúsá
mezłámcedék		mezłámcedék mángúsá
njáyáw mbazla		njáyáw mbazla mángúsá
vələy wudeď		vələy wudeď mángúsá
madəzłalakw	madəzłalakw mézólé	madəzłalakw mángúsá
magəvgava	magəvgava mézólé	magəvgava mángúsá
mágaŋgəlāŋ gázłávay	mágaŋgəlāŋ gázłávay mézólé	mágaŋgəlāŋ ŋgá gázłávay mángúsá
macákáďiyar	macákáďiyar mézólé	macákáďiyar mángúsá
njáyáw wuzam	njáyáw wuzam mézólé	njáyáw wuzam mángúsá

■ Tableau 2

Distinctions mâle/femelle pour les échantillons collectés d'acridiens.

Les distinctions mâle/femelle présentées ici reflètent d'abord les limites de notre collecte. Pour deux espèces, la collecte s'est limitée aux mâles et pour six espèces, aux femelles. Enfin, pour les cinq dernières espèces, les mâles et les femelles ont été collectés et reconnus comme tels. En fait, d'après des informations récentes, les Mofu-Gudur peuvent, théoriquement, faire des distinctions de genre pour tous les acridiens. De ce fait, dans un glossaire, les désignations des espèces devraient, probablement, ne pas tenir compte du genre sauf pour des cas particuliers où le mâle et la femelle pourraient désigner des espèces différentes.

Ainsi, *áyákw sluwed mézálé* (le mâle) désignerait *Mesopsis abbreviatus*, tandis que *áyákw sluwed mángúsá* (la femelle) désignerait *Brachycrotaphue tryxalicerus*, deux espèces de Gomphocerinae. Dans ce cas, il est possible que les deux espèces soient confondues sous la même appellation, en l'occurrence *áyákw sluwed* ou, sinon, qu'il y ait eu erreur d'identification de la part des informateurs. On peut également rapporter le cas de *madərzlalakw* (terme générique) qui désigne deux espèces de Calliptaminae, *Acorypha glaucopsis* et *Acorypha picta*, tandis que le « mâle », *madərzlalakw mézálé*, désigne une troisième espèce : *Acorypha clara*.

Pour clarifier ces situations, il conviendrait, à l'avenir, de refaire une nouvelle collection en rassemblant systématiquement (dans la mesure du possible) toutes les espèces mâles et femelles et les différentes « variétés » désignées par le même terme en mofu-gudur, d'où la nécessaire collaboration, au niveau de la collecte même, d'un entomologiste, d'un linguiste et d'informateurs compétents !

Stades de maturité

Les jeunes criquets sont désignés par deux termes : *gusaŋ* « taureau » pour les jeunes criquets « bossus » et *magədbaslám* pour les jeunes criquets non bossus. Cela est apparu dans les spécimens suivants (mais ce procédé de composition est généralisable) : *áyákw básáy gusaŋ* [criquet *Piliostigma thonningii* taureau], *magədbaslám ŋgá dada-méy-daw* [jeune de -].

Pour les criquets migrants (*járay*), une distinction est faite entre la phase solitaire, *cácəzladáy*, et la phase grégaire, *járay*. On utilise un composé avec *magədbaslám* pour désigner les « jeunes ».

Spécification par le milieu

Milieu géographique

Trois milieux apparaissent comme importants : *əŋgwa*, la « montagne », par opposition à la plaine (*paláh*), avec des différences à la fois climatiques et écologiques ; *dərzlam*, les « terrains stériles », complètement dénudés (désignés comme le « désert » par les informateurs), par opposition aux surfaces recouvertes de végétation, dans les zones cultivées ou non cultivées ; enfin *wáyam*, la « rivière » (désignant également le lit de la rivière asséchée), caractérisant un milieu humide, par opposition à des milieux secs. D'autres distinctions sont

montagne : áŋgwa	terrain stérile : dǎrzlam	rivière : wáyam
áyákw ŋgwa	áyakw dǎrzlam	áyakw wáyam
macákáfiyár ŋgwa		
madǎrzlálákw ŋgwa		
	magávgava dǎrzlam	
	mémbaréde ŋgá dǎrzlam	
	tetǎdezlé ŋgá dǎrzlam	

■ Tableau 3
Spécifications par le milieu géographique.

attestées pour d'autres insectes (« maison », « cuisine », « eau »...), mais, pour les acridiens, les principales catégories opératoires se résument aux trois éléments ci-dessus.

Notons également une spécification de saison pour trois criquets : *mábatádákw piya*, *magávgava ŋgá piya* et *mémbaréde piya*, qui ve vivraient qu'en saison des pluies (*piya*).

Milieu végétal

Un grand nombre d'insectes sont spécifiés d'après des noms de plantes ou d'arbres. Voici l'inventaire des termes désignant les « acridiens » comportant une telle spécification.

<i>Piliostigma thonningii</i> : básay	áyakw básay kakəla básay cacada-méy-daw básay
<i>Loudetia togoensis</i> : gwára	áyakw gwára cacada-méy-daw gwára mezlómcedék gwára
<i>Imperata cylindrica</i> : slǎdew	áyakw slǎdew cacada-méy-daw slǎdew
<i>Calotropis procera</i> : kǎlfáya	áyakw kǎlfáya
<i>Combretum fragrans</i> : mégázbet	mágangəlǎŋ mégázbet
Gombo : házləlaw	áyakw házləlaw
Sorgho de repiquage : másakwa	cacada-méy-daw ŋgá másakwa

■ Tableau 4
Appellations associant une plante.

Les arbres et plantes sur lesquels se posent les insectes et dont ils se nourrissent, transparaissent dans les dénominations des espèces (voir en particulier les « rongeurs de bois », les diverses chenilles et larves, les coléoptères *mávərgúláy*...). Toutefois, l'aspect systématique de cette nomenclature fait apparaître que certaines espèces végétales (ici *Piliostigma thonningii*, *Loudetia togoensis* et *Imperata cylindrica*) pourraient constituer des types de milieu végétal (comme les couleurs blanc, noir, rouge ou les distinctions de milieux écologiques) plutôt que des espèces précises. Le même phénomène se produit pour les termes comportant la spécification d'un nom d'animal (voir en particulier les bousiers, les buprestes, les guêpes ou les papillons) : les spécifications « du cheval », « de la vache », « de la chèvre » peuvent faire référence à une échelle de grandeur des insectes (grand/moyen/petit) et non pas au milieu favori dans lequel vivrait l'insecte. La référence à un animal peut aussi renvoyer à la couleur de l'insecte (gris comme l'âne).

Il faut toutefois signaler que les Mofu-Gudur ont bien observé que certains insectes ne se nourrissent que de certains arbres ou de certaines plantes, comme par exemple, le bruche du niébé, *fīyāŋ dīyar* ; le *cacada-méy-daw pálta* [tête taillée – peul] qui se nourrit essentiellement de sorgho de repiquage, du *muskuwaari*, donc dans les champs des Peuls ; le « criquet puant » est désigné sous deux formes : *áyakw kálfáya* [criquet *Calotropis procera*] ou *áyakw mawar* [criquet poison]. Ce criquet est considéré comme toxique (bien que consommé chez les Gbaya³). Il ne vivrait que sur cette plante. On peut se demander toutefois si le lien avec *Calotropis procera* (*kálfáya*, *fəliyakw* ou *fəláy yakw* ?) ne relève pas davantage du domaine symbolique.

Dans les explications données par les informateurs, on relève du reste qu'ils peuvent donner deux explications (sans doute une de trop) sur l'origine d'une appellation associant une plante : *cacada-méy-daw básay*, le « tête-taillée *Piliostigma thonningii* », pourrait devoir son nom au fait qu'il se pose souvent sur le *Piliostigma thonningii* ou bien à une analogie de forme ou d'aspect avec les gousses de cet arbuste.

³ Communication orale de Paulette Roulon-Doko.

Caractéristiques de l'insecte

Les termes composés, comme les dérivés, peuvent décrire l'aspect de l'insecte : son appréciation sur le plan culinaire (gras, maigre, toxique), sa taille (gros, ventru, nain), sa forme (plat comme une lame de couteau, tête taillée en biseau, cambré) ou sa couleur (blanc-clair, noir-sombre, moucheté comme la sauce de haricot, clair comme la bière de mil blanc ou rougeâtre comme la bière de mil rouge).

gras (aspect positif)	áyákw məkal
maigre	mákaráy-karay makwazá
toxique (poison)	áyákw mawar
gros, ventru	áyákw gəmer
nain	mágəngələnŋ ŋá gázlávay mənɣərzew
plat comme une lame de couteau	áyákw sluwed
à la tête taillée en biseau	cacada-méy-daw
cambré	mágəngələnŋ maduwraŋ-ŋə wurzáy
blanc	mákaráy-karay mábará
noir	mágəngələnŋ mátará
moucheté comme la sauce de haricot	macákádiyar
couleur de la bière blanche	njáyáw mbazla
couleur de la bière de mil rouge	njáyáw wuzam

■ Tableau 5
Appellations liées à l'aspect de l'insecte.

Des histoires complexes

Certains termes composés ont un contenu sémantique parfois fort éloigné de l'insecte qu'ils désignent, ou peu évident à comprendre. Ils font allusion à tout un contexte qu'il convient de rapporter.

áyákw dərzlam maa sla duwá [criquet terrain stérile qui coupe le lait], mahəsla duwá [ce qui gonfle le sein] : on ne mange pas ces criquets et on ne les touche même pas, sinon les seins (de la fille ou de la mère du garçon) se gonflent.

áyákw málay [criquet vol], áyákw máyal [criquet voleur] : criquet très difficile à attraper.

cacada-méy-daw [est-ce qu'il de taille la bouche ?] : la tête de certaines Gomphocerinae est comme taillée en biseau.

cacaḍa-méy-daw pálta [- peul] : de couleur « claire » comme les Peuls.
mámábára vagay [celui qui fait l'amour avec le cadavre] : ce criquet aime se poser sur les herbes mortes.

mágaṅgəláj ṅgá gázlávay [mante de Dieu] : mante religieuse. Comme chez les Mofu de Duvangar, « la mante religieuse est l'objet de véritables jeux de sociétés. Pour se divertir, généralement pendant les moments de repos aux champs, les Mofu capturent une mante, la posent à terre et forment un cercle autour d'elle. Comme elle semble mesurer quelque chose avec ses pattes antérieures, ils la questionnent : 'Combien de champs a cet homme ? Mange-t-il beaucoup ? A-t-il un grand sexe ? etc.' » (Seignobos *et al.* : 153)

másəba tárúwáy [celui qui colle la terre (mot giziga)] : ce criquet ne se pose que sur la terre.

masləna dágwam [ce qui perce la nuque] : pour faire respecter l'interdit alimentaire qui frappe ce criquet, on dit aux enfants que s'ils le mangent, cela va leur « percer la nuque ». Un enfant aurait chassé ce criquet et se serait fracturé le crâne.

másləra héter ṅgá bay maaváw [celui qui gratte le nez du chef de Moho] : non expliqué.

matá gwalazaṅ [celui qui prépare Gwalazang] : un fils pauvre de Gwalazang aurait employé ce criquet pour le sacrifice.

sluwéd bay [couteau du chef] : ce criquet ressemble au couteau du chef.

vələy wudəd [calebasse du grenier] : les informateurs expliquent simplement que ce criquet a la couleur de la calebasse du grenier. Chez les Mofu de Duvangar, veli ma dey est un gros carabique porte-bonheur (voir pəles gajágaḍ en mofu-gudur). L'origine de cette appellation viendrait « de l'époque (encore récente) où les famines sur les massifs étaient fréquentes. En ces temps difficiles, les hommes les plus démunis quémandaient du mil en tendant une calebasse ». (Seignobos *et al.* : 155)

Les groupements d'espèces

On reportera ici les dénominations qui entrent dans des sous-catégories, du fait de distinctions opérées par spécification. Nous laisserons de côté les spécifications de genres.

Ces regroupements peuvent être comparés à la taxinomie scientifique. Certaines catégories correspondent à des sous-familles. Ainsi, les

Catégories	Espèces
áyakw dárzlam	áyakw dárzlam, áyakw dárzlam maa sla ɗuwá
mábatáɗakw	mábatáɗakw, mábatáɗakw piya
macákáɗiyar	macákáɗiyar, macákáɗiyár ngwa
maɗərzlalakw	maɗərzlalakw, maɗərzlalákw ngwa
magəvgava	magəvgava, magəvgava dárzlam, magəvgava ngá piya
mémbaréɗe	mémbaréɗe, mémbaréɗe ngá dárzlam, mémbaréɗe piya
mezlámcedék	mezlámcedék, mezlámcedék gwára
njáyáw	njáyáw mbazla, njáyáw wuzam
cacada-méy-daw	cacada-méy-daw básay, cacada-méy-daw gwára, cacada-méy-daw pálta, cacada-méy-daw sləɗew
mágaŋgəlán	mágaŋgəlán (ngá) gázlávay, mágaŋgəlán ngá gázlávay meŋgərzew
mákaráy-karay	mákaráy-karay, mákaráy-karay makwazá, mákaráy-karay mábará

■ Tableau 6
Groupements d'espèces.

« criquets allongés », *cacada-méy-daw*, regroupent des espèces d’Acridinae ; *mábatáɗakw* et *mábatáɗakw piya* désignent des Pyrgomorphidae ; *mémbaréɗe*, *mémbaréɗe ngá dárzlam* et *mémbaréɗe piya* désignent des Oedipodinae. En revanche, le terme *magəvgava* regroupe des espèces relevant de sous-familles et même de familles distinctes : *magəvgava* et *magəvgava ngá piya* sont de la sous-famille des Oedipodinae, alors que *magəvgava dárzlam* est de la famille des Pyrgomorphidae (sous-famille des Acridinae). Les nomenclatures populaires n’ont évidemment pas la même logique que la taxinomie scientifique.

Les problèmes de dénomination et d'identification

Malgré tout le soin qu’on peut y apporter, dans toutes les nomenclatures (termes botaniques ou zoologiques), on rencontre les mêmes difficultés à propos des dénominations et des identifications. Nous signalerons ici quelques cas.

Une espèce semble bien identifiée par les informateurs mais il y a des variantes dans la langue, soit des variantes libres, soit des variantes

dialectales (plus ou moins régulières) : *mahəsla duwá* et *maasla duwá*; *matahwasab* et *mahwasab-hwasab*; *mábázlaráw*, *máabázlaráw* (M) et *bábázlaráw* (G); *mezlámcedék*, *meslámcedék* (M) et *metámcedek* (G).

D'autres variantes portent sur le choix des termes, soit qu'il y ait le choix entre un terme simple et un composé, soit que l'on hésite entre deux termes explicatifs : *mébərgésef* et *maslənə dágwam* [perce la nuque]; *mábatádakw* et *mámboəra vagay* [celui qui fait l'amour avec le cadavre]; *áyakw máláy* [criquet vol] et *áyakw máyal* [criquet voleur]; *áyakw kálfáya* [criquet du *Calotropis procera*] (M) et *áyakw mawar* [criquet poison] (G); *macákádiyar mángúsá* [sauce de haricot femelle] (M), *áyakw ŋgwa* [criquet de montagne] (G). Dans ce cas, il se peut que de telles variantes soient acceptées dans la langue mais il est possible également que les informateurs aient proposé deux termes en les présentant comme des variantes alors qu'elles devraient désigner des espèces différentes.

Enfin, une autre complication pourrait venir du fait qu'une même dénomination devrait recouvrir plusieurs espèces mais que les échantillons n'ont pas été collectés. Les identifications seraient alors trop précises par rapport à la nomenclature. Nous ne reviendrons pas sur le cas des distinctions de genres déjà évoqué.

Soulignons encore les cas d'emprunts qui posent problème quant à l'origine et à la répartition géographique des espèces. Ainsi, on a relevé deux emprunts (partiels) au giziga : *másə ba tárúwáy* et *mavátarna*, où *tárúwáy* et *tarna* sont des mots d'origine giziga. L'emprunt au fulfulde pour désigner *Orthacanthacris humilicrus* est surprenant : voir *bímbal dala*. D'autres allusions au monde des Peuls apparaissent dans *cacada-méy-daw ŋgá másákwa* (le *muskuwaari* a été introduit dans la région par les Peuls) et *cacada-méy-daw pólta* (criquet de couleur claire comme les Peuls).



L'appropriation des criquets

Si les Mofu-Gudur ne semblent pas avoir développé un système de représentation aussi riche et aussi complexe que leurs voisins septentrionaux (voir l'étude de Seignobos *et al.*), il n'en demeure pas moins

que les acridiens, et particulièrement les criquets, présentent un attrait pour les Mofu-Gudur, de sorte que l'on pourrait dire qu'ils se sont « approprié » les criquets.

Pendant toute la saison des pluies, de juin à octobre, période des cultures, période où l'herbe fraîche ne manque pas, les jeunes enfants gardent les chèvres et les moutons pendant la journée, pour éviter les dégâts dans les champs cultivés. Restant en brousse toute la journée, les enfants ont tout le loisir de jouer avec les plantes et les animaux qu'ils rencontrent, de les observer et d'en tirer avantage. Ils apprennent vite à connaître les baies sauvages et les tubercules comestibles ainsi que les insectes et oiseaux qu'ils capturent.

Les insectes que nous avons recueillis ont tous été désignés par un terme dans la langue. Il est évident que nous n'avons pas collecté des échantillons de tous les insectes vivant dans le milieu et donc il est impossible d'affirmer que tous les insectes ont un nom dans la langue mais l'expérience montre que les Mofu-Gudur sont de fins connaisseurs de leur environnement naturel et particulièrement des insectes.

Il est intéressant de noter que les premières identifications qu'on nous avait données restaient très générales : *mapəla-pəla* pour toutes les espèces de papillons, *bebeŋgərvək* pour toutes les espèces de libellules, etc. C'est en avançant dans la collection que les identifications devenaient de plus en plus fines. Des précisions ont été apportées, des erreurs ont été corrigées. En se complétant, la nomenclature est devenue plus détaillée.

Les jeunes enfants se trompaient parfois dans la dénomination exacte des espèces, ou bien ne pouvaient pas proposer de termes, mais les adultes, après réflexion et discussions, sont toujours parvenus à proposer un terme sur lequel ils se mettaient d'accord. Le degré de connaissance est évidemment variable selon chacun mais il est assez facile de juger du degré de fiabilité des informations. Le plaisir de donner l'appellation exacte devant un groupe de personnes est manifeste de même que la réprobation générale lorsque quelqu'un profère une ineptie.

Quels sont les insectes les mieux connus ? Sans doute les plus gros, ceux que l'on mange, les plus nuisibles pour les hommes, les plantes et les animaux. Les moins connus sont les plus petits, ceux que l'on ne mange pas, qui ne sont nullement nuisibles, qui n'ont guère de

caractères spécifiques. Comme en témoignent les descriptions rapportées en annexe, les Mofu-Gudur connaissent assez bien les mœurs des insectes (sans être des spécialistes) : durée de vie, mode de vie (solitaire ou en groupe), nourriture, excréments, œufs, larves, distinction entre mâle et femelle, entre adulte et jeune.

L'attitude des personnes vis-à-vis des insectes est variable et relativement ambiguë : les adultes n'aiment pas montrer qu'ils mangent les sauterelles, tandis que les enfants jouent volontiers avec les insectes en brousse. Il n'est pas rare de croiser des enfants avec les poches remplies de criquets grouillants, dont ils ont enlevé les ailes. Les hommes seraient peut-être plus réservés que les femmes. Les jeunes filles ne mangent ni insectes, ni souris. Elles ont honte devant les jeunes gens. Peut-être y a-t-il une différenciation selon que l'on est forgeron (on mangera presque tous les insectes, y compris ceux qui mangent les cadavres) ou non-forgeron.

Les modes de capture des insectes sont la glu (obtenue à partir de la sève de *wuler Diospyros mespiliformis* ou des fruits verts du gui, *méezenékw*) agglomérée au bout d'une simple tige ou d'un brin de paille, pour les criquets posés dans les arbustes ; des tapettes pour les petits insectes posés sur le sol, *mádap* ; des petites nasses tressées au bout de tiges de mil pour les coléoptères. Les techniques sont plus élaborées pour la collecte de miel et la récolte des termites.

Certains insectes peuvent se consommer crus mais tous les criquets consommables se mangent cuits : grillés directement sur le feu ou sur la braise (*mefəkey*), sur un tesson de poterie ou même dans une minuscule poterie spécialement destinée à cet usage (*mesəley*), ou cuits avec un peu d'eau dans une marmite (*megúcepey*) puis séchés au soleil.

Les informateurs apprécient diversement les différentes espèces de criquets. Les plus appréciés sont les plus gras (souvent les femelles) : *njáyaw*, *njáyáw wuzam*, *masə́ bsaba*, *mabázaráw*, *járay*, *mátámas*, *tuwtáwá*, *mavátarna*, *madərzlalakw*. Les criquets maigres sont moins recherchés : *macákádiyar*, *áyakw basay*, *áyakw gwára*, *mémbaréde*, *sluwéd bay*, *cacada-méy-daw*. Certains criquets peuvent provoquer des vomissements s'ils sont mal grillés : *mábatádakw mézələ́*.

Très peu d'acridiens ne sont pas consommés (pour des raisons de toxicité ou d'interdit). Seulement quatre criquets et deux mantes sont

réputés non consommables : *mébərgésef* ou *masləna dágwam*, *áyakw kəlfáya* ou *áyakw mawar*, *mahəsla duwá* ou *maasla duwá*, *métekw-tégwekw*, *mágaŋgəlaŋ gázlávay* et *mágaŋgəlaŋ ŋgá gázlávay mēŋgə-zew*. On remarquera que les criquets non consommés portent des noms révélateurs : « ce qui perce la nuque », « criquet poison », « ce qui coupe le lait »...

Certaines espèces sont normalement comestibles et sont consommées mais, dès lors qu'un enfant a dû porter (au cou) un insecte pour un sacrifice quelconque, à ce moment-là, il ne peut plus manger cet insecte. Tels sont les cas relevés (mais la liste n'est sûrement pas exhaustive) de *áyakw básáy gusaŋ* et de *njáyáw mbazla máŋgúsá*.

Deux criquets sont censés porter chance : *njáyáw wuzam* et *njáyáw mbazla*. Si on aperçoit ces criquets le matin, on aura la chance de boire de la bière dans la journée, soit de la bière de mil rouge (*wuzam*), soit de la bière blanche (*mbazla*). Ces criquets ont des couleurs et des aspects qui rappellent ces deux sortes de bière de mil.

Certaines caractéristiques des insectes peuvent être reprises dans des injures, ce qui suppose, évidemment, une bonne connaissance de l'anatomie des insectes en question :

masa dəba ánda mekwete-kwete ! Espèce de bossu comme *mekwete-kwete* !

mahərlaka dedék máŋgúsá ! Espèce de rongeur de *Commiphora africana* !

Parmi les acridiens réputés nuisibles pour les cultures, signalons que le criquet *mémbréde* attaque les jeunes plants de sorgho et *cacada-méy-daw pə́lta*, le sorgho de saison sèche. Mais les criquets migrants ou criquets pèlerins, *járay*, sont les insectes les plus redoutés (avec les chenilles processionnaires) : arrivant en nuage, ils détruisent complètement les récoltes et provoquent des famines, comme cela est rapporté dans la description en annexe et dans un récit étiologique, où l'on explique l'origine des sacrifices humains contre les criquets qui se pratiquaient à Gudur, la réputation de la « chefferie théocratique de Gudur » s'étant bâtie sur la maîtrise de l'eau mais aussi sur la maîtrise des invasions de criquets.

Annexe : descriptions et mythes

Description du criquet bière de mil rouge

- GUD njáyáw wuzam mángúsá
 FRA Le criquet bière de mil rouge femelle,
- GUD mácápakw zlərbəkká mágàzá təhhé dá wuzla.
 FRA son cou est brun avec un trait rouge au milieu.
- GUD mábará təhhé dá wuzla zlara.
 FRA Il a un trait blanc au milieu des élytres.
- GUD zlára síya mawuzlalakáya bahw bahw ta mábará da wuzla
 zlərbəkká.
 FRA Le reste des élytres est tacheté de blanc et de gris.
- GUD á jəvéy kaláh.
 FRA Il vole beaucoup.
- GUD zlára ta síya mágazá.
 FRA Les ailes de dessous sont rouges.
- GUD məkal fá vəḏa, a fəntá áyakw hay síya hay.
 FRA Il a de la graisse, il dépasse toutes les autres.
- GUD andám kaláh.
 FRA Il est très bon.
- GUD á zəmmará.
 FRA On le mange.
- GUD kalaŋ, piyá, áŋgá fá véy.
 FRA Il vit en saison sèche comme en saison des pluies.
- GUD ala áyakw maazləŋwá.
 FRA C'est un gros criquet.
- GUD a fəkmara, à gúcpamara, a səlmara fá gagəḏay.
 FRA On le cuit au feu, on le fait rissoler ou on le fait griller sur un
 tesson de poterie.
- GUD máŋgúsá a fəná mézólé.
 FRA La femelle est meilleure que le mâle.
- GUD ta piyá ná, a key kuley a ḏáy.
 FRA Pendant la saison des pluies, on le porte comme gris-gris au cou.

- GUD da kuley dá dáy ná,
 FRA Lorqu'on le porte comme gris-gris au cou,
 GUD má zəma ná, sí ndaw ma ta kuley.
 FRA celui qui le mange, c'est seulement celui qui fait le sacrifice.
 GUD sáláy njayuwwá.
 FRA Ses pattes sont rugueuses.
 GUD á zəlmara « njáyaw » ná, manjá.
 FRA C'est pour cela qu'on l'appelle « njáyaw ».

Description du criquet migrateur

- GUD járay ala áyakw saw saw dāa bá.
 FRA Le criquet migrateur n'est pas un criquet comme tous les autres.
 GUD a lawa ray da ley.
 FRA Il arrive en groupe.
 GUD a vóley may fá hwáyak.
 FRA Il provoque la famine dans le pays.
 GUD ta sawa cáy ná, á zəmmara cek ma pəcey ta pəcey cəpá.
 FRA Lorsqu'il arrive, il mange tout ce qui pousse.
 GUD ndəhay á wúdam ká sawa bá.
 FRA Les gens n'aiment pas le voir venir.
 GUD a daw cəpá ná,
 FRA Lorsqu'il part,
 GUD cəcázladáy a a səpərwa vərzáy.
 FRA un second criquet migrateur solitaire suit derrière.
 GUD záy a a tərėy ká mətál ma zəma daw hūmcá hūmcá.
 FRA L'excrément se transforme en larves qui dévorent le mil.
 GUD ta lám ŋgené járay ta sawa lá ná,
 FRA Une année où le criquet migrateur est venu,
 GUD mətál má zəma daw hūmcá hūmcá.
 FRA les larves ont dévoré tout le mil.
 GUD járay ná, má zəmey.
 FRA Le criquet migrateur, on le mange.

- GUD váw ngá ánda matahwasab má dá nóhey.
 FRA Son corps est comme le criquet « matahwasab » jeune.
- GUD mágəðbaslám a á zámey dáw ala méy bá.
 FRA Le jeune, il mange le mil, ce n'est pas croyable.
- GUD a daw ná latatá ta pepét dá méy máakar.
 FRA Il va en pulillant avec trois « plumes » dans la bouche.
- GUD má bəley ta bábázla.
 FRA On le chasse avec des branches de rônier.
- GUD a njéy gá dáa lálakw bá.
 FRA Il ne reste pas dans les bas-fonds.
- GUD a sawa ná sí ta kiyá méhəvey (piyá).
 FRA Il ne vient qu'en saison des pluies.

*« Pas-de-criquet-dans-le-Wandala »
 Mythe d'origine des sacrifices humains
 contre les criquets migrants*

Ce récit étiologique situe l'origine des criquets migrants et des sacrifices humains qui étaient pratiqués à Gudur pour les éloigner. Le chef de Gudur, originaire du Wandala, craignait d'être supplanté par « Pas-de-criquet-dans-le-Wandala », l'ancêtre du clan Masuwa (« les gens de Sao »), également originaire du Wandala. C'est donc une « guerre », une rivalité pour la chefferie, qui serait à l'origine du désastre. Le chef de Gudur le tue malgré les menaces. En représailles, les criquets seront envoyés pour dévaster le pays.

Le chef de Gudur, informé, par la divination, que les Masuwa sont à l'origine de cette calamité, exige d'eux qu'ils sacrifient un homme de leur clan. Mais, finalement, après des subterfuges, c'est chez les Gidar et les Hina (très liés à Gudur) qu'ils trouveront un homme et une femme à sacrifier, mettant ainsi fin à l'invasion des criquets.

- GUD járay a zlar masawa ná dá vərzáy gázlávay.
 FRA Les criquets migrants viennent de l'est.
- GUD a lawa ta vár a.
 FRA Ils arrivent en nuages.

- GUD a sórta pás sórát.
 FRA Ils couvrent le ciel complètement.
- GUD dægzlézléḅ, pás à téy bá.
 FRA Le soleil ne chauffe pas.
- GUD járay a da sawa ná, talám ḡgené varam.
 FRA Les (premiers) criquets migrants sont arrivés à la suite d'une guerre.
- GUD átá ma kəḁmará Járay-bá-dá-Wándála.
 FRA Ils avaient tué Pas-de-criquet-dans-le-Wandala.
- GUD Járay-bá-dá-Wándála ná, ala slaslalay ma pətkásatərwá Masuwá hay.
 FRA Pas-de-criquet-dans-le-Wandala était l'ancêtre des Masuwa (« les gens de Sao » ?).
- GUD Járay-bá-dá-Wándála á mbəzey a sí hár ḡgá Báý Gudal.
 FRA Pas-de-criquet-dans-le-Wandala est tombé entre les mains du chef de Gudur.
- GUD təlám áḡga tá zleezlé ḡgá ala méy bá.
 FRA C'était un brave homme.
- GUD Báý Gudal á ḅəla fá ḡgwá ḡgá,
 FRA Le chef de Gudur l'a chassé de sa montagne,
- GUD á ləvey : « a da təḁíywá bay fá hwáyak lá ».
 FRA en disant : « il va me prendre la chefferie sur le pays ».
- GUD a da hwám ná,
 FRA Alors que les Masuwa s'apprêtaient à fuir,
- GUD Báý Gudal káw, a kərza Járay-bá-dá-Wándála lá.
 FRA le chef de Gudur prend Pas-de-criquet-dans-le-Wandala.
- GUD Síya hay cəpá á dey wáyam ḡgá Gadala á ḡḡwa-Kwaḡḡwam.
 FRA Les autres s'installent sur l'autre bord de la rivière de Gadala à Angwa-Kongom.
- GUD ḡdaw ma səpá Járay-bá-dá-Wandala á ləvey a síya hay :
 FRA Celui qui succède à Pas-de-criquet-dans-le-Wandala dit aux autres :
- GUD « kəzlkwa Kwaḡḡwam féde ».
 FRA « Installons-nous ici, à Kongom ».

- GUD Tá á zəlmará ɔ́ngwa há « Kwə́ngwam ».
- FRA Et ils ont appelé cette montagne « Kongom ».
- GUD Báý Gudal dəbá á dəbá á ləvtár a ndəháý ɔ́gá :
- FRA Le chef de Gudur dit à ses gens :
- GUD - ɔ́daw á káa ná, tá kəɖkwá á dey wáyam ɔ́gá ndəháý ɔ́gá.
- FRA - Cet homme-là, allons le tuer à côté de ses frères.
- GUD a hándamará tá a Mabása ná,
- FRA Après l'avoir amené à Mabasa,
- GUD bay á ləvar : « Járay-bá-dá-Wándála, ka sawa ná dáma ? »
- FRA le chef l'interroge : « Pas-de-criquet-dans-le-Wandala, d'où viens-tu ? »
- GUD á ləvar : « dá Wándála ».
- FRA Il répond : « Du Wandala ».
- GUD - yaw ka ná, ka sawa dá Wándála, ya wudey ya kəɖka.
- FRA - Bon, tu viens du Wandala, alors je vais te tuer.
- GUD Járay-bá á ləvey :
- FRA Pas-de-criquet dit :
- GUD - ka da kəɖíya lá ná, ɔ́gada fá méy ná, ka hətam méy lá fá dəbá daw.
- FRA - Si tu me tues, par la suite, vous aurez des problèmes.
- GUD áta mekəɖey Járay-bá bá vagay.
- FRA Ils tuent Pas-de-criquet.
- GUD báý á ləvey : « ndaw ma sawa ná, a da key kwára ? »
- FRA Le chef dit : « que peut faire un immigrant ? »
- GUD mevéy kə́rndálə́j dāa zazay.
- FRA Un an passa sans problème.
- GUD mevéy mékelé a sawa.
- FRA La deuxième année arriva.
- GUD méhəvey hav hav ná, dāw a da key zariyá gúla ná,
- FRA On fait le premier sarclage, le mil a déjà la taille d'un adolescent,
- GUD cek ta lawa ray lá ta vərzá tép tép.
- FRA quand on aperçoit une tache noire qui couvre l'horizon.
- GUD cəpá, á zəma cek hay má həvam fá bəlá.
- FRA Toutes les plantes sont dévastées.

- GUD cek a pəcuwa dɛdɛkəŋɲe, á zəma cəŋɲa.
 FRA Les plantes qui repoussent sont dévorées par les jeunes criquets.
- GUD ta jərbá bəlá cəpá kúléd kúléd.
 FRA Toute la terre est dévastée, elle reste inculte.
- GUD bay hwác dāw áa yám.
 FRA Le chef ramasse du mil pour la divination.
- GUD zal zal mak sav a hwáyak ta mbəzlá hay.
 FRA Il appelle ses frères et les forgerons.
- GUD tá wuzam meséy.
 FRA Avec la bière,
- GUD gádék meténdéhéy das.
 FRA on examine la divination.
- GUD ma da njáwa ná, Járay-bá-dá-Wándála.
 FRA C'est Pas-de-criquet-dans-le-Wandala qui a amené ça.
- GUD á ləvey : « ka téy ná, tá ndaw mágədaŋ ».
 FRA Il dit : « C'est un homme qu'il faut sacrifier ».
- GUD bay káw slá.
 FRA Le chef prend un bœuf.
- GUD Káw ndaw Masuwá.
 FRA Il saisit un homme du clan Masuwa.
- GUD á ləvey : « ka támará kuley ŋgá ndáw kwar bá ná, ma da tá wa ? »
 FRA Il dit : « Faites le sacrifice de votre frère, sinon qui va le faire ? »
- GUD ndaw Masuwá á pəsa méy.
 FRA Le Masuwa s'adresse à son ancêtre devant son autel.
- GUD á ləvey : « kedé slá kah tá wúzám a.
 FRA Il lui dit : « Voici ton bœuf et ta bière de mil.
- GUD káa ná Járay-bá, á ləvam :
 FRA Pas-de-criquet, on dit
- GUD má ndérwa cek má zəmndará dāw kedé ná kah ná,
 FRA que c'est toi qui as apporté ces choses qui dévastent notre mil,
- GUD ya kamaká mbahw.
 FRA nous t'en supplions,
- GUD ka da sawa ka pándar hwáray áa dey bá may. »
 FRA ne reviens plus pour nous causer la honte. »

- GUD pás slá kedé, tey, tey.
 FRA On tue le bœuf et on le prépare.
- GUD léŋ wuzam pásł.
 FRA On verse de la bière sur l'autel.
- GUD masawa tá way.
 FRA On revient au village.
- GUD mevéy mékelé sayá hav hav dáw.
 FRA L'année suivante, on cultive le mil.
- GUD Járay pák sayá.
 FRA Soudain, les criquets surgissent.
- GUD jájiyá ná, dáw dáa lápátam ná ŋgama.
 FRA Pendant la période des criquets, les plants de mils qui sont dans les bas-fonds sont moins dévastés.
- GUD tá mébaley ta bábázla.
 FRA On chasse les criquets avec des branches de rônier.
- GUD gəváy lánġar hólá dáw dáabá, mékelé ŋgama.
 FRA Dans certains villages, tout est détruit, tandis que d'autres sont moins touchés.
- GUD fá dǎba há, bay tá dáw a yám sayá.
 FRA Le chef se prépare pour la divination de nouveau.
- GUD tey, téy wuzam.
 FRA Il prépare de la bière.
- GUD wuǰak, wuǰak hár ná,
 FRA On fait la divination avec les cailloux.
- GUD á ləvey : «sí ndaw».
 FRA Le devin déclare qu'il faut sacrifier un homme.
- GUD bay ká léy ndaw fá hwáyák ŋǵá a key bá.
 FRA Il faut prendre un homme.
- GUD hwáyak mékelé fá wúǰkey hár máy.
 FRA D'autres villages consultent aussi le devin.
- GUD a samáwa fá Báý Gudal.
 FRA Ils viennent voir le chef de Gudur.

- GUD Báy Gudal á lævtár : « kuley á ná, ngá key tá ndəhay mángúsá ta mézólé. »
 FRA Le chef de Gudur leur dit que le sacrifice doit être fait avec un homme et une femme.
- GUD Bay Gudal a slərey fá Báy Gədar dedəkáŋge.
 FRA Le chef de Gudur envoie un messenger chez le Chef de Gidar, qui a beaucoup de monde.
- GUD bay á a lawá ndəhay.
 FRA Ce chef prend des gens.
- GUD bay a ley mázáwal máaya.
 FRA Le chef prend un bouc gras.
- GUD mádárlam a hándára tá Wusá hay (Masuwá hay).
 FRA Le serviteur l'apporte aux Wusa (les Masuwa).
- GUD ndaw Masuwá duwal duwal méy máaya máaya.
 FRA Le Masuwa fait une prière devant l'autel de Pas-de-criquet.
- GUD pás dákwa.
 FRA On immole le bouc.
- GUD tey, tey áslaw á ndéḃ á kakəsáh ta dáf a.
 FRA On le prépare et on garde la viande dans un récipient avec de la boule.
- GUD járay á ná, méy e cew,
 FRA Il y a deux ouvertures pour les criquets,
- GUD pál mézólé, pál lánkar mángúsá.
 FRA une pour les mâles, l'autre pour les femelles.
- GUD ndaw má ca dáf léŋ gégədeḃ cá a ráy ved hay á.
 FRA Celui qui fait le sacrifice étale une natte sur les ouvertures.
- GUD léŋ ndaw mézólé njákwám a ráy ved mézólé.
 FRA L'homme (choisi de Gidar) s'asseyait au dessus du trou des mâles.
- GUD léŋ dam njákwám a ráy ved mángúsá.
 FRA Ils prennent une fille qu'ils installent sur le trou des femelles.
- GUD hwác dáf káa tá a sí ráv tá.
 FRA On leur met de la boule de mil devant eux.
- GUD á zəmmará, á zəmmará.
 FRA Ils mangent, ils mangent.

- GUD járay káa a sləkɗawa ray.
 FRA Les criquets montent.
- GUD á zəməmará gégədəɗ kədé.
 FRA Ils rongent la natte.
- GUD dēm á dəmey ŋgádá ved.
 FRA La natte tombe dans le trou.
- GUD ndəhay káa mēdakey ndaw mēzəlél tá dam,
 FRA On pousse dans le trou l'homme et la femme,
- GUD manjátákáya má zəmará dáf kədé ta ray kádáa ved.
 FRA quand ils ont achevé de manger.
- GUD kway kway gwáslaf ŋgá duwaz a ráy tá.
 FRA On bouche le trou avec des feuilles de *Haemastotaphis barteri*.
- GUD pəsah, pəsah, ndəɗér.
 FRA On le remplit complètement avec de la terre.
- GUD cáy kwá a sawá sabá.
 FRA Après cela, les criquets ne reviennent plus.
- GUD a sawa ta kéɗe sara má vəldá dabáray á dəbá.
 FRA Même s'ils reviennent, les Blancs ont un moyen de les éliminer.
- GUD dáa ŋgené ndəhay ká ta dáa sabá,
 FRA Maintenant, il n'y a plus de gens pour faire le sacrifice.
- GUD Gədar fá méy e, Gədar dɛdɛkɛŋ.
 FRA Les Gidar qui sont proches, les Gidar qui sont nombreux,
- GUD Hina áta ma lamáwa ndəhay ká kuley é.
 FRA les Hina, ce sont eux qui fournissaient les gens pour le sacrifice.



Index des identifications

Les criquets

- ❖ *Acanthacris ruficornis citrina* (Audinet-Serville, 1838),
 Cyrtacanthacridinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [218]
 ◇ mábázlaráw, máabázlaráw (M), bábázlaráw (G)

- ❖ *Acorypha clara* (Walker, 1870), Calliptaminae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA ◇ madərzlalakw mézálé
- ❖ *Acorypha glaucopsis* (Walker, 1870), Calliptaminae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [428] ◇ madərzlalakw (voir également *Acorypha picta*)
- ❖ *Acorypha picta* (Krauss, 1877), Calliptaminae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [428] ◇ madərzlalakw (voir également *Acorypha glaucopsis*)
- ❖ *Acrida bicolor* (Thunberg, 1815), Acridinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA ◇ cacada-méy-daw (voir également *Sherifura hanoingtoni* Uvarov, 1926, et *Truxalis johnstoni* Dirsh, 1951), cacada-méy-daw ṅgá másákwa
- ❖ *Acrida turrita* (Linné, 1758), Acridinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA ◇ cacada-méy-daw makwazá
- ❖ *Acridoderes strenuus* (Walker, 1870), Cyrtacanthacridinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [192] ◇ tuwtáwá
- ❖ *Acrotylus blondeli* (Saussure, 1844), Oedipidinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA ◇ mémbaréde, méwúsé-wuse (voir également *Oedaleus nigeriensis*)
- ❖ *Atractomorpha acutipennis* (Guérin-Ménéville, 1844), Pyrgomorphidae, ORTHOPTERA CAELIFERA ◇ mábatáðakw píya mézálé
- ❖ *Brachycrotaphus tryxalicerus* (Fischer, 1853), Gomphocerinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA ◇ áyákw sluwed mángúsá
- ❖ *Calephorus compressicornis* (Latreille, 1804), Oedipidinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA ◇ mémbaréde piyá
- ❖ *Cataloipus cymbiferus* (Krauss, 1877), Eyprepocnemidinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [428] ◇ másəba táráwáy mángúsá
- ❖ *Catantops stramineus* (Walker, 1870), *Exopropacris modica* (Karsch, 1893), Catantopinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [195] ◇ áyákw ṅgwa
- ❖ *Chrotogonus senegalensis* (Krauss, 1877), Pyrgomorphidae, ORTHOPTERA CAELIFERA ◇ mábatáðakw
- ❖ *Chrotogonus senegalensis*, Pyrgomorphidae, ORTHOPTERA CAELIFERA [202] ◇ magávgava dárzlam
- ❖ *Diabolocatantops axillaris* (Thunberg, 1815), Catantopinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [209] ◇ masábsabá

- ❖ *Duronia chloronota* (Stål, 1876), Acridinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA ◇ másłera héter ngá bay maaváw
- ❖ *Gastrimargus africanus* (Saussure, 1888), *Gastrimargus determinatus procerus* (Gerstäcker, 1889), Oedipodinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA ◇ magóvgava
- ❖ Gomphocerinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [193] ◇ áyákw sluwed
- ❖ *Harpezocatantops stylifer* (Krauss, 1877), Catantopinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA ◇ macákádiyay
- ❖ *Homoxyrhypes punctipennis* (Walker, 1870), Tropidopolinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [226] ◇ áyakw házləlaw
- ❖ *Humbe tenuicornis* (mâle) (Schaum 1853), Oedipodinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [204] ◇ mébərgésef, masłəna dágwam, cf. magóvgava dárzlam
- ❖ *Kraussaria angulifera* (Krauss, 1877), Cyrtacanthacridinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [201] ◇ mátámas (M), matá gwalazaŋ (G)
- ❖ *Krausella amabile* (Krauss, 1877), Gomphocerinae, ORTHOPTERA CAELIFERA [220] ◇ áyakw gwára
- ❖ *Mesopsis abbreviatus* (Palisot de Beauvois, 1806), Gomphocerinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA ◇ áyákw sluwed mézálé
- ❖ *Morphacris fasciata* (Thunberg, 1815), Oedipodinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA ◇ maaba sler
- ❖ *Oedaleus nigeriensis* (Uvarov, 1926), Oedipodinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA ◇ mémbaréde ngá dárzlam : mémbaréde, méwúsé-wuse (voir également *Acrotylus blondeli*)
- ❖ *Orthacanthacris humilicrus* (Karsch, 1896), Cyrtacanthacridinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA ◇ bímbal dala (empr. fulfulde)
- ❖ *Orthochtha venosa* (Ramme, 1929), Acridinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [200] ◇ áyakw wáyam
- ❖ *Oxycatantops spissus* (Walker, 1870), Catantopinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [225] ◇ áyakw básay (M), kakəla básay (G)
- ❖ *Paracinema tricolor* (Thunberg, 1815), Oedipodinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA ◇ magóvgava ngá píya

- ❖ *Pyrgomorpha cognata* (Krauss, 1877), Pyrgomorphidae, ORTHOPTERA CAELIFERA ◇ vələ́y wudə́
- ❖ *Ruspolia* sp., Conocephalidae, ORTHOPTERA ENSIFERA ◇ mekwete-kwete
- ❖ *Sherifura hanoingtoni* (Uvarov, 1926), Acridinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA ◇ cacada-méy-daw (voir également *Acrida bicolor* Thunberg, 1815, et *Truxalis johnstoni* Dirsh, 1951)
- ❖ *Schistocerca gregaria* (Forskål), Cyrtacanthacridinae, *Locusta migratoria migratorioides* (Reiche & Fairmaire, 1850), Oedipodinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [145] ◇ járay
- ❖ *Trilophidia conturbata* (Walker, 1870), *Eurysternacris brevipes* (Chopard, 1947), Oedipodinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA ◇ mahəsla dūwá, maasla dūwá
- ❖ *Truxalis johnstoni* (Dirsh, 1951), Acridinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA ◇ cacada-méy-daw (voir également *Sherifura haningtoni* Uvarov et *Acrida bicolor* Thunberg)
- ❖ *Tylotropidius gracilipes* (Brancsik, 1895), Eyprepocnemidinae, Acrididae, ORTHOPTERA CAELIFERA [206] ◇ mezlámcedék, meslámcedék (M), metəmcedék (G)
- ❖ *Zonocerus variegatus* (Linné, 1758), Pyrgomorphidae, ORTHOPTERA CAELIFERA [196] ◇ áyawk kálfáya (M), áyawk mawar (G) [criquet poison]

Les mantes

- ❖ Mantidae (voir *Miomantis paykulli* Stål, *Epitenodera* sp., *Polyspilota aeruginosa* (Goeze), Mantidae ; *Pseudoharpax virescens* (Serville), *Catasigerpes margarethae*, Hymenopodidae, DICTYOPTERA MANTODEA ◇ mágangəlárj
- ❖ *Hoplocorypha garuana* (Giglio-Tos) et *Tarachodes saussurei* (Giglio-Tos), Mantidae, DICTYOPTERA MANTODEA [235] ◇ mágangəlárj mégə́zbət
- ❖ *Tarachodes saussurei* (Giglio-Tos), Mantidae, DICTYOPTERA MANTODEA [235] ◇ mágangəlárj mégə́zbət (voir aussi *Hoplocorypha garuana* Giglio-Tos)

Classement des acridiens selon les Mofu-Gudur

Criquets : áyákw [65]

Criquets non classés [9]

bímbal dala (empr. fulfulde), maaba sler, mábatáðakw píya mézálé, másłəra héter ngá bay maaváw, mavá-dá-léy, mémbáréde ngá dórzlam, mémbáréde piyá, cacada-méy-daw ngá másákwa, cacada-méy-daw makwazá

Gros criquets : áyákw maazləngwá [15]

1. Gros criquets consommés [13]

áyákw gəmer (dəmer), járay, mabázlaráw (máabázlaráw, báabázlaráw), magóvgava (gəvgavá), magóvgava ngá píya, magóvgava dórzlam, masəbsabá, másəba tárúwáy, mátámas (matá gwəlazəŋ), mavátarna (matahwasaḅ), njáyáw mbazla, njáyáw wuzam, tuwtáwá

2. Gros criquets non consommés [2]

áyákw kəlfáya (áyákw mawar), mekwete-kwete

Petits criquets : áyákw memedé [41]

1. Petis criquets consommés [36]

áyákw ngwa, áyákw básay (kakəla básay), áyákw dórzlam (tetədezlé ngá dórzlam), áyákw gwára, áyákw házləlaw, áyákw məkal, áyákw málay (áyákw máyal), áyákw slədew, áyákw sluwed, áyákw wáyam, cacada-méy-daw, cacada-méy-daw básay, cacada-méy-daw gwára, cacada-méy-daw pəłta, cacada-méy-daw slədew, cíyam, mábatáðakw, mábatáðakw mézálé (máməbəra vagay), macákáðiyar, macákáðiyar ngwa, macákáðiyar mánɡúsá (áyákw ngwa), macákáðiyar mézálé, madərzlalakw, madərzlalakw mánɡúsá (tetədezlé ngá dórzlam), madərzlalakw mézálé, madərzlalakw ngwa mánɡúsá, matahwasaḅ, mahwasaḅ-hwasaḅ, meḏúwse, mémbáréde (méwúsé-wuse), mezlámcedék mánɡúsá, mezlámcedék (meslámcedék, metəmcedék), mezlámcedék gwára, sluwed bay, vəléy wuded, vəléy wuded mánɡúsá (mábatáðakw)

2. Petits criquets non consommés [5]

áyakw dárzlam, maasla ɗuwá, mébærgésef (maslɔna ɗágwam),
métekw-tégwekw

*Mantes : mágaŋgəlɔŋ [8]***P**etites mantes : mágaŋgəlɔŋ [5]

1. Petites mantes consommées [3]

mágaŋgəlɔŋ maduwraraŋ-raŋ wurzáy, mágaŋgəlɔŋ mátará, mágaŋ-
gəlɔŋ mégázbet

2. Petites mantes non consommées [2]

mágaŋgəlɔŋ ŋgá gázlávay, mágaŋgəlɔŋ ŋgá gázlávay meŋgæzew

Grosses mantes : mákaráy-karay [3]

1. Grosses mantes consommées [3]

mákaráy-karay mábará, mákaráy-karay makwazá, mákaráy-karay
mézálé

Bibliographie

COLOMBEL V. (de), 1996 —
*La langue ouldémé (Nord-
Cameroun). Précis de grammaire,
texte, lexique*, Paris, Association
linguistique africaine (Les documents
de Linguistique africaine 4), 338 p.

DELVARE G., ABERLENC H.-P., 1989 —
*Les insectes d'Afrique et d'Amérique
tropicale. Clés pour la
reconnaissance des familles*,
Montpellier, Pifas/Cirad-Gerdat,
298 p.

LAUNOIS-LUONG M.H.,
LECOQ M., 1989 —

Vade-mecum des criquets du Sahel,
Min. des Affaires étrangères des
Pays-Bas et Cirad/Privas,
coll. Acridologie opérationnelle n° 5,
125 p.

LECOQ M., 1988 —
Les criquets du Sahel, ministère
des Affaires étrangères des Pays-Bas
et Cirad/Privas, coll. Acridologie
opérationnelle n° 1, 129 p.

SEIGNOBOS C., DEGUINE J.-P.,
ABERLENC H.-P., 1996 —
Les Mofu et leurs insectes, Jatba,
38 (2) : 125-187.

L'atlas linguistique d'Afrique sahélo-soudanienne (Alass)

À la recherche des isoglosses
intergénétiques dans le domaine
zoonymique

Karsten Brunk

Dymitr Ibriszimow

Herrmann Jungraithmayr

La situation linguistique complexe que l'on rencontre dans le bassin du lac Tchad et au-delà, reflète l'histoire des migrations et montre que les divers peuples en présence se sont influencés au cours des derniers millénaires, allant jusqu'à superposer et à croiser cultures et langues. À l'origine, on avait des populations du Nord, parlant probablement des langues chamito-sémitiques, en contact avec des ethnies méridionales parlant des langues d'un type totalement différent, appartenant au domaine Niger-Congo. On doit s'imaginer cette rencontre comme un défi fondamental qui a provoqué de fortes réactions conduisant à des adaptations et à divers processus d'assimilation produisant des similitudes locales, effaçant les différences généalogiques originelles. Cela pourrait expliquer l'énorme diversité entre certaines langues tchadiques : après leur arrivée, elles se sont assimilées de plus en plus à leur nouveau milieu, chacune prenant une forme propre, qui a pu, souvent, les amener à ressembler aujourd'hui davantage aux langues voisines – génétiquement non apparentées – qu'aux autres langues chamito-sémitiques de l'Afrique du Nord et de l'Est, à savoir le berbère, le sémitique, le couchitique et l'égyptien pharaonique.

Pour pouvoir démontrer les faits de substitution lexicale, des travaux de reconstruction des racines tchadiques ont été entrepris, d'après le

Catalogue lexical tchadique créé à Marburg en 1970. En appliquant les méthodes classiques de la linguistique comparée, on a tenté de distinguer dans les langues tchadiques l'héritage afro-asiatique (chamito-sémitique), des traits et des qualités caractéristiques des langues Niger-Congo.

Dans les langues tchadiques, on peut distinguer deux types de lexèmes :

1. des mots régionaux ou voyageurs, communs à toute une aire géographique ;
2. des mots « héréditaires ».

Les mots communs à une aire géographique manifestent une structure phonétique et/ou un sémantisme identique (ou au moins très semblable) dans des langues génétiquement non apparentées. Les mots « héréditaires », eux, sont ceux qui permettent une reconstruction à l'intérieur d'un groupe de langues génétiquement apparentées.

Dans notre essai de reconstruction du vocabulaire tchadique – voir *Chadic Lexical Roots*, Berlin 1994 –, nous avons proposé de distinguer trois types de constructions d'après leurs qualités étymologiques :

1. les véritables racines, ou reconstructions ; ce sont des racines reconstruites conformément aux correspondances phonétiques établies par la méthode historico-comparative ; elles sont présentées dans l'ouvrage comme des squelettes consonantiques marqués d'un astérisque (par exemple : ***kdm** « crocodile ») ;
2. les « quasi-racines », qui ne satisfont pas, dans l'état actuel de nos analyses, à toutes les exigences de la table de correspondances phonétiques ; on les considère comme de simples « constructions », que l'on présente également sous forme de squelettes consonantiques, mais non marqués d'un astérisque (par exemple : **klp** « poisson ») ;
3. les lexèmes pour lesquels aucune reconstruction n'est possible ; ils sont présentés sous une forme synchronique, qui rend compte des différents réflexes rencontrés dans les langues.

Il se peut que certaines formes cataloguées en (2) soient de véritables racines – comme **klp** « poisson », par exemple – ; mais elles ne satisfont pas encore à toutes les exigences documentaires et/ou méthodologiques que nous avons établies, pour pouvoir être considérées comme des reconstructions.

Une grande partie de la catégorie (3) représente des emprunts aux langues voisines *non tchadiques* – comme par exemple *bolo*, *mbalu*, *biyu*, «deux», que l'on trouve dans différentes langues tchadiques de l'Ouest, et qui est emprunté de toute évidence aux langues Niger-Congo. La question se pose alors d'identifier à la fois la source de ces emprunts et les voies par lesquelles ils ont pu pénétrer en tchadique. Nous proposons, pour cela, de suivre la méthode géolinguistique, en collaboration avec des collègues du Groupement de recherche européen (GDRE 1172 du CNRS) «Diffusion lexicale en zone sahélo-saharienne», qui nous fournissent les données lexicales non tchadiques.

Le but de ce projet géolinguistique est de cartographier les trois types de constructions (racines, quasi-racines, emprunts) à l'aide de symboles appropriés, de délimiter les zones de diffusion ainsi obtenues, et de créer des cartes diatopiques pour le tchadique. La diffusion de phénomènes linguistiques dans l'espace (diatopie) peut être interprétée comme une reproduction de son évolution dans le temps (diachronie). La mise en corrélation de cette interprétation cartographique avec une cartographie du milieu naturel contemporain et ancien (orographie, hydrographie, pédologie, climatologie, végétation) permettra sans doute de tirer des conclusions sur la diffusion, les migrations et les rapports culturels, c'est-à-dire sur l'histoire des groupes linguistiques et des régions qui font l'objet de notre étude. La recherche de phénomènes linguistiques en rapport avec les données naturelles est un des aspects de la géographie linguistique qui n'a pas encore été exploré dans le contexte africain.

Notre premier objectif est de réaliser une représentation cartographique numérisée des zones de diffusion du vocabulaire déjà étudié. Pour chaque sens analysé dans le domaine tchadique, nous obtenons une répartition spatiale de toutes les racines qui le représentent. Nous connaissons de cette façon l'aire de diffusion de chaque racine, quasi-racine ou emprunt. Grâce au recoupement de ces cartes, on obtient des «cartes linguistiques cumulées» avec des concentrations variables de lignes limitrophes des zones de diffusion. À l'aide de ces constellations d'isoglosses dont les lignes de démarcation sont de degrés variables, on obtient de nouvelles projections géographiques des diffusions lexicales. Il conviendra ensuite d'interpréter ces cas de diffusion au sein des «paysages linguistiques» ainsi délimités.

Il faudra, bien sûr, tenir compte de l'histoire de la région étudiée. Là où des corrélations n'existent pas ou ne permettent pas d'explications satisfaisantes, les « cartes linguistiques cumulées » devront aussi comporter les éléments physiographiques essentiels du paysage. La corrélation entre différences linguistiques et données géographiques naturelles (en particulier les variations concernant les rapports entre relief, eau, climat, végétation et sol) permettra d'expliquer les causes possibles de diffusion linguistique. Il est prévu également de tenir compte des états antérieurs du milieu naturel (alternance de périodes climatiques sèches et humides, influant sur l'approvisionnement en eau, sur la végétation et sur le monde animal) comme déclencheurs possibles de mouvements migratoires et de changements culturels chez les populations de la région.

Les « cartes linguistiques cumulées » permettent potentiellement une vérification des groupes linguistiques existants. De plus, un groupement des items présentant une diffusion comparable peut être fait d'après des critères sémantiques.

Jusqu'ici 170 items ont été analysés et reconstruits dans le cadre de notre recherche étymologique tchadique. Sur ces 170 items 26 concernent le champ sémantique de la faune ; ce sont par ordre alphabétique : abeille, bouc, buffle, céphalophe, chameau, chat, cheval, chèvre, chien, crocodile, éléphant, hyène, léopard, lièvre, lion, mouche, moustique, mouton, oiseau, pintade, poisson, poule, rat, scorpion, singe, vache. D'après nos analyses ces termes peuvent être classés en trois groupes selon leur qualité généalogique.

1. Les véritables racines tchadiques, reconstruites sur la base de correspondances phonétiques régulières, sont les suivantes :

<i>buffle</i>	*kbn	<i>mouton</i>	*tmk
<i>chèvre</i>	*wk-/kw-	<i>pintade</i>	*zbl
<i>crocodile</i>	*kdm	<i>singe</i>	*bd-
<i>lion</i>	*b-r	<i>vache</i>	*ɬ-

Des réflexes de ces termes se trouvent bien répandus dans tout le domaine tchadique. Il s'agit donc de noms autochtones du monde tchadophone.

2. Il y a d'autres termes zoonymiques qui montrent aussi une vaste diffusion en tchadique – et au delà ! – mais qui ne permettent pas une

reconstruction solide suivant les règles de correspondances phonétiques. Les membres de ce groupe sont les suivants :

<i>chien</i>	kɗn	<i>mouche</i>	kdb
<i>poisson</i>	klp	<i>lièvre</i>	bnd

Évidemment, il s'agit de mots régionaux ou voyageurs, à distribution intergénétique. D'après leurs caractéristiques et leurs traits phonologiques, on doit supposer qu'il s'agit de termes existant depuis longtemps dans cette région (y compris, naturellement, les animaux qu'ils désignent). On pourrait classer ces termes parmi les emprunts anciens (*Lehnwörter* en allemand).

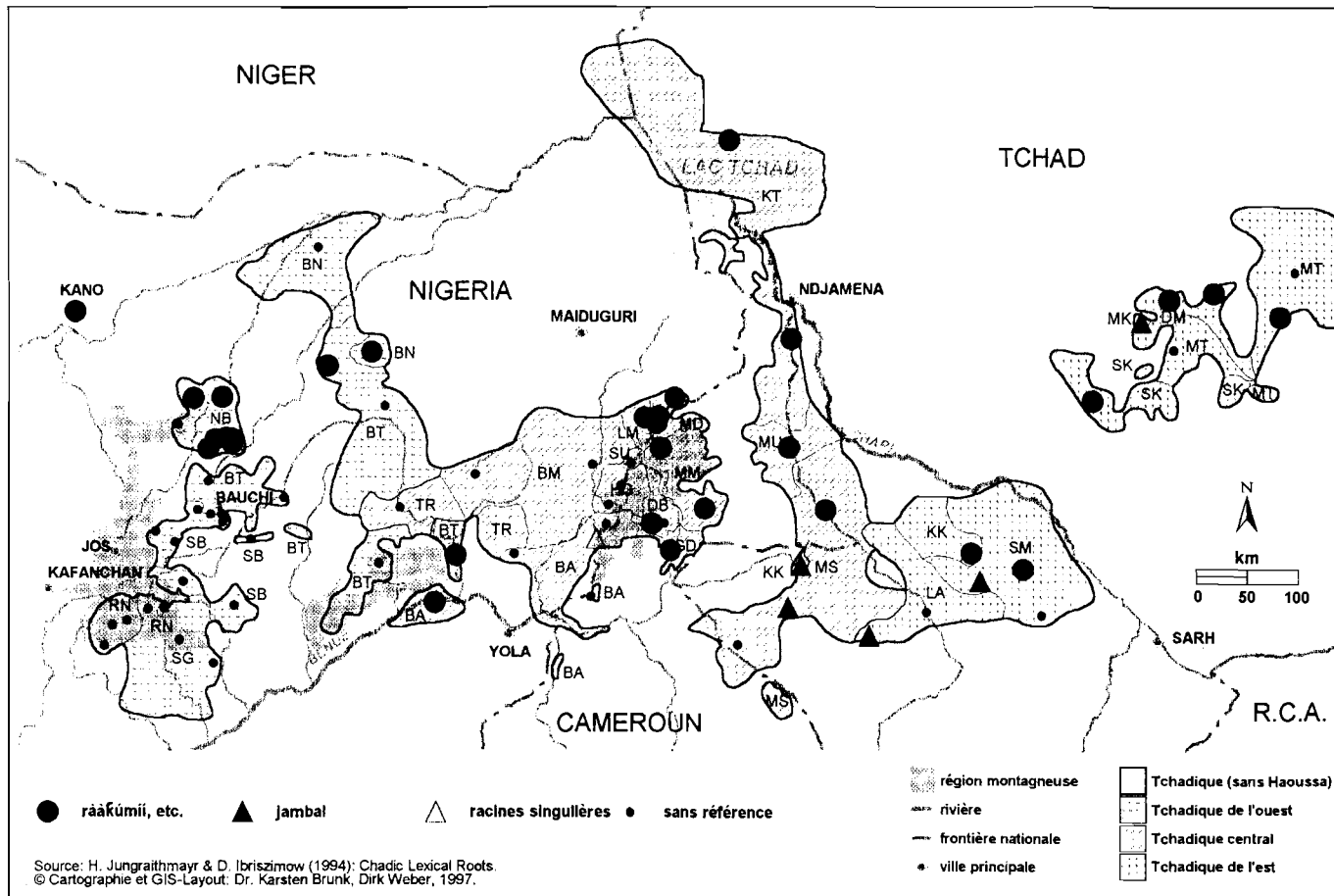
3. On a enfin des emprunts relativement récents (*Fremdwörter* en allemand) dont l'origine externe est évidente ; par exemple : « dromadaire » *rààkúmíí*, etc. ; « cheval » *pərsi*, etc. Bien entendu, ces réflexes génétiquement non tchadiques ne sont pas – *per definitionem* – à reconstruire.

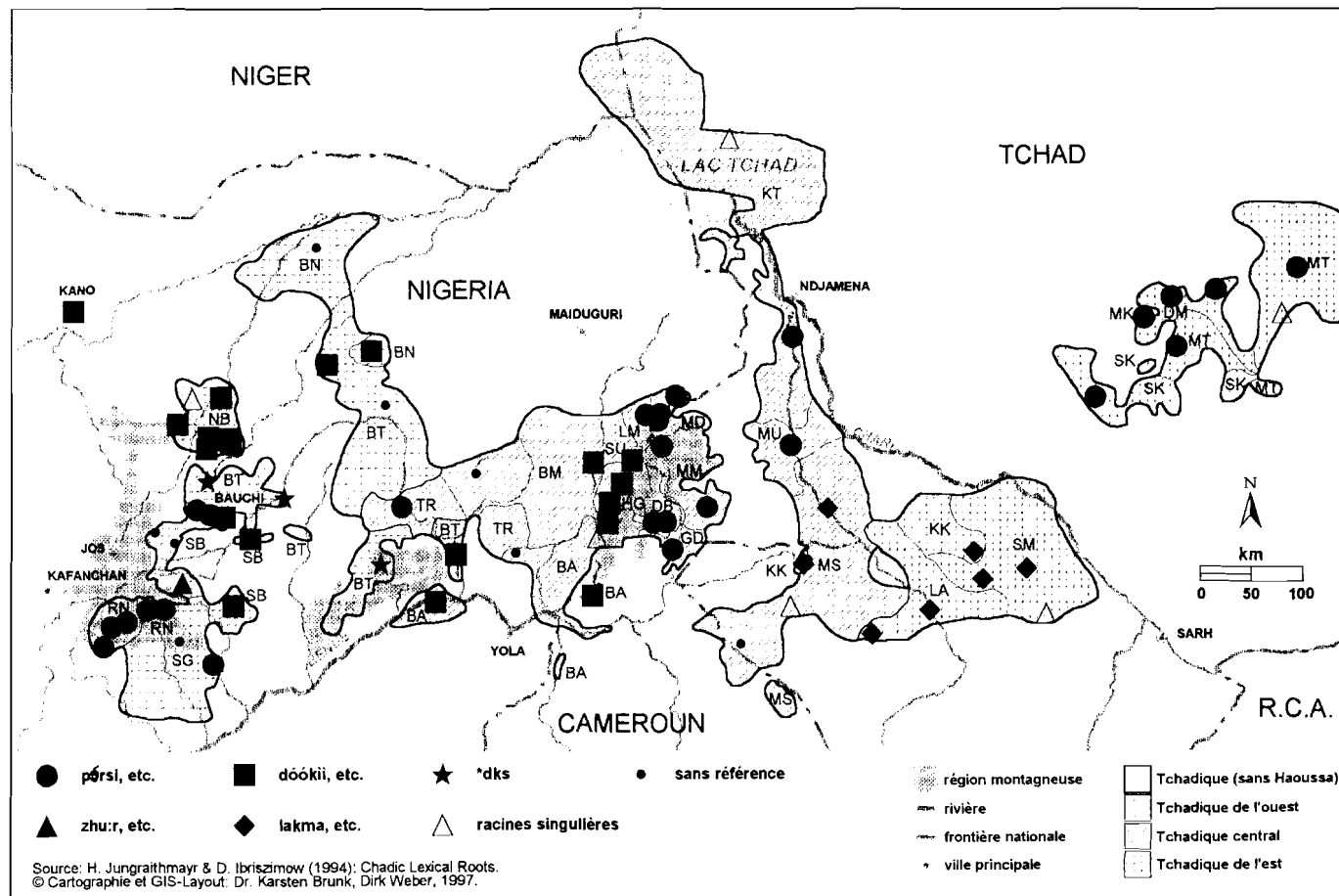
– *rààkúmíí*, etc. « dromadaire »

Les réflexes tchadiques pour ce terme dérivent généralement du terme berbère *alghum*. Il est important de noter que, en lele et en sumray, le terme a subi une mutation sémantique, passant du dromadaire au cheval. Dans cette zone tchadienne d'interfluve, il semble qu'on ne distinguait pas très clairement ces deux grands animaux à l'époque de leur importation. Prenez par exemple le fait qu'en ndam *lukma* signifie « dromadaire » et *laam* « cheval » – qui est sans doute dérivé de la même racine –, et comparez avec *lakma* « cheval » en kabalaï, une langue proche parente du ndam. En général, les réflexes désignant le cheval paraissent être phonologiquement mieux intégrés/adaptés que ceux qui désignent le dromadaire. Ainsi, en kwang, on a *lokúma* pour « dromadaire », mais *ku-lukum* pour « cheval ». En masa, le dromadaire est *lakma* (*na*), le cheval, *kulum* (*na*). Notez le fait qu'au sud-ouest du Tchad, on rencontre des réflexes du mot arabe *jamal*, à savoir *jambal* en lele et en sumray (sibine).

– *pərsi*, etc. « cheval »

Pərsi, *purish*, *pəlisi*, *firso*, *piis*, *puzu*, *peso*, mais aussi *bəriŋ* et *pəri* sont des réflexes dans les langues individuelles d'un terme dont l'origine est le mot arabe *faras*. Nous savons que les Arabes ont introduit le cheval dans les pays sahélo-soudaniens vers la fin du premier millénaire après J.-C.





Une autre race de cheval qui doit avoir existé dans la région avant l'arrivée des Arabes, n'est que très faiblement attestée, par une racine ***dks** dont des réflexes ne se trouvent qu'en bole-tangale, comme, par exemple en kirfi *duusho*, pl. *dukkushigu*, et en tangale *tuuze*; ces noms sont apparentés au hausa *dukushi/dukushii* qui, cependant, ne signifie pas « cheval » mais « poulain ». Parmi les cinq ensembles lexicaux que constitue l'item « cheval », ***dks** est la seule véritable racine tchadique établie d'après les correspondances phonétiques régulières; ce qui pourrait signifier que ***dks** est le seul terme tchadique autochtone désignant un équidé qui ne soit pas d'origine arabe. Quel rôle a joué le poney dans l'histoire culturelle de la région en question? Henry Tourneux, pour le nom d'un équidé a reconstruit la forme ***d-w** (quelquefois élargie par un affixe *-k*) – qui pourrait correspondre à notre « racine » C –, et considère cette racine comme étant « probablement la plus ancienne, dans la région du nord du Cameroun et du Nigeria, qui désigne un équidé différent du cheval barbe » (Seignobos & Tourneux 1992). Peut-être que le ***d-w** de Tourneux (et Seignobos) – auquel le *dookii* du hausa et ses dérivés devraient être rattachés (malgré le fait qu'ils ne soient pas reconstituables pour l'instant) – était à l'origine le terme pour une espèce primitive de poney, dont le sens, cependant, a été élargi vers celui de « cheval » quand cet animal est apparu dans la région. Une telle interprétation signifierait que, en hausa, *dukushii*, le terme actuel pour « poulain », était le mot original désignant le cheval en général, mais qu'il a été remplacé, comme terme général, par *dookii*. Le fait que le terme arabe *faras*, bien attesté dans beaucoup d'autres langues tchadiques, n'ait pas été introduit en hausa, mérite notre attention.

Pour résumer, nous soulignerons qu'il y a des termes zoonymiques faisant partie du lexique tchadique autochtone, génétiquement reconstitué, comme ***zbl** « pintade », ***tmk** « mouton », ***kbn** « buffle », ou ***kdm** « crocodile ». Si on rencontre des réflexes d'une telle racine tchadique dans des langues voisines non tchadiques, comme pour ***kdm** « crocodile » [*karam* en tubu et kanuri, *kaado*, etc. en songhay], il est évident qu'il s'agit d'emprunts au tchadique.

Si, cependant, de tels termes, malgré leur vaste distribution et/ou leur intégration profonde en tchadique, ne peuvent pas être reconstruits sur un plan proto-tchadique, nous devons les considérer comme emprunts tchadiques aux langues voisines, soit nilo-sahariennes, soit

Niger-Congo. Pour cela, **klp** « poisson » ou **bnd** « lièvre » peuvent servir d'exemples.

En troisième et dernière position se situent les termes qu'on peut définir comme emprunts récents ou *Fremdwörter*. Ils ne sont pas profondément intégrés dans les langues hôtes et leur origine première est généralement identifiable. Les termes « dromadaire » et « cheval » présentés ci-dessus ont pu servir d'exemples de cette catégorie de vocabulaire zoonymique dans la zone sahélo-soudanienne.

Bibliographie

JUNGRAITHMAYR H.,
IBRISZIMOW D., 1994 —
Chadic Lexical Roots, 2 vol.,
Berlin : Reimer.

SEIGNOBOS C. *et al.*, 1987 —
Le Poney du Logone, Maisons-Alfort,
IEMVT, Études et synthèses,
23, 213 p.

SEIGNOBOS C., TOURNEUX H., 1992 —
Le poney et ses dénominations
dans le bassin du Tchad
(histoire, ethnologie et linguistique),
Frankfurter Afrikanistische Blätter
(FAB) 4 : 47-70.

Les animaux dans la littérature orale

thème 3

Les animaux dans les contes gbaya

République centrafricaine

Paulette Roulon-Doko

Les populations qui se reconnaissent sous le nom de Gbaya occupent un territoire situé pour les quatre cinquièmes à l'ouest de la République centrafricaine et pour le dernier cinquième au centre-est du Cameroun. Les Gbaya kara sont le groupe numériquement le plus important (160 000 locuteurs) dont les Gbaya 'bodoe, chez qui je travaille depuis 1970, font partie. Ils forment un groupe homogène d'environ 5 000 personnes réparties en une quarantaine de villages au sud-ouest de Bouar, en République centrafricaine (cf. fig. 1).

Les contes sont des paroles de nuit qu'il est interdit de dire pendant la journée. Par contre tout le monde, homme, femme ou enfant, peut dire des contes. Il n'y a pas de spécialistes. J'ai recueilli le corpus sur lequel repose cette étude entre 1970 et 1993, principalement au village de Ndongué, au cœur du pays 'bodoe. Il représente 143 thèmes, soit plus de 300 contes. Traditionnellement, on ne discute pas d'un conte, on ne l'explique pas, on ne le décortique pas, on l'écoute seulement, puis on va se coucher, car ce voyage dans l'imaginaire ne peut être qu'une invitation au rêve. Pour les Gbaya, les contes ne sont ni des mensonges, ni des récits relatifs au passé, ils nous introduisent seulement dans un monde imaginaire qui a une logique bien différente de celle de la vie ordinaire : c'est l'univers où les symboles développent leurs possibles.

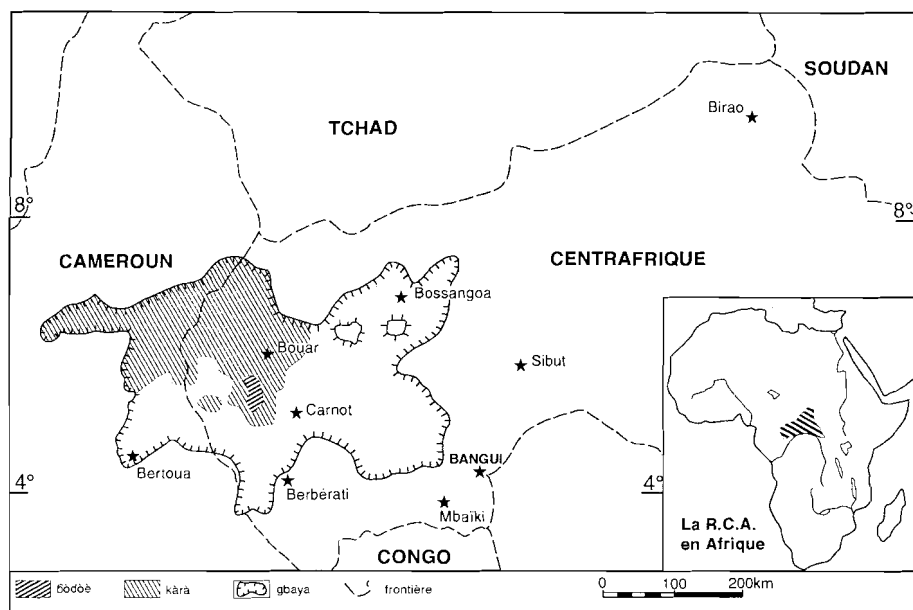


Figure 1
Localisation des groupes gbaya.

Comme dans la plupart des contes d'Afrique Centrale, les contes gbaya mettent en scène des animaux¹ qui sont humanisés et représentent des caractères humains. Se situant sur la marge sud de l'aire Méga-Tchad, certains animaux bien attestés dans les contes de cultures plus au nord, tels le pélican, la hyène, le corbeau, le hérisson chez les Tupuri ou le dytique chez les Mafa sont totalement absents des contes gbaya, même si, comme la hyène, ils sont connus des locuteurs. Cependant, le rôle des personnages animaux est comparable dans tous ces contes et l'exploitation proposée du corpus gbaya est exemplaire du statut des personnages animaux dans toute cette aire.

¹ Les autres personnages des contes gbaya sont des humains et des dieux-démons. Le personnage de Wanto, héros civilisateur des contes gbaya, est un personnage complexe qui, mêlant un homme – tantôt enfant, tantôt adulte, marié et père de famille –, un dieu et aussi un animal – l'araignée –, ne sera pas étudié ici.



Le choix des animaux mis en scène dans les contes

Ils sont présents dans plus de la moitié des contes de mon corpus (74 contes sur 143, soit 51,7 %). Les Gbaya organisent le monde animal en deux grands ensembles, les « vertébrés » *sàdî* et les « invertébrés » *kókódò-mò*, aucun terme ne désignant globalement l’animal. Ces deux ensembles qui regroupent 528 espèces distinguées et nommées sont organisés en sous-groupes comme l’indique le tableau ci-après.

<i>sàdî</i> « vertébrés »			<i>kókódò-mò</i> « invertébrés »		
A	<i>sàdî stricto sensu</i>	107	1	[iules et mille-pattes]	7
1	<i>ngáá-náǵá</i> « pieds durs »	25	2	[scorpions et perce-oreille]	6
2	<i>bókónám</i> « pieds mous »	25	3	<i>dòè</i> « termites »	17
3	<i>dàwà</i> « singes »	10	4	<i>dòk</i> « chenilles, larves »	79
4	<i>ndùì</i> ou <i>zǵè</i> « rats »	21	5	<i>kálé</i> « coléoptères »	27
5	[écureuils + galago]	9	6	<i>dýà</i> « sauterelles »	30
6	[lézards, crocodile, pangolin]	12	7	[grillons, cigales, cicadelles]	8
7	<i>táná</i> « tortues »	2	8	<i>ngóló</i> « punaises »	11
8	[batraciens]	3	9	[fourmis]	13
B	<i>gók</i> « rampants »	34	10	[araignées]	3
	(serpents + ver de terre)		11	[mouches et guêpes]	25
C	<i>nǵè</i> « aériens »	111	12	[parasites de l’homme]	10
	(oiseaux + chauve-souris)		13	[isolés*]	4
D	<i>zòrò</i> « aquatiques »	36			
	(poissons, crabes, crevettes)				
Total		288	240		

(*) Ce sont les « papillons » *mbéléwélé*, les « libellules » *zém-zér-é* les « escargots » *kùè* et les « sangsues » *láhàn*.

■ Tableau 1
Le classement des animaux selon les Gbaya.

Les contes ne mettent en scène que moins de 15 % d'entre eux (78 animaux recensés). Les vertébrés y sont cinq fois plus représentés que les invertébrés, puisqu'on en dénombre 65 pour les premiers contre seulement 13 pour les seconds. Ces derniers, pour la plupart, n'interviennent qu'une fois (11 cas) et deux fois pour deux d'entre eux. De la même façon, un peu plus de deux tiers des vertébrés présents dans les contes n'y interviennent qu'une ou deux fois, et ce sont seulement vingt-et-un d'entre eux qui y jouent un rôle plus de trois fois.

Dans tous les cas, le nom de l'animal mis en scène permet de l'identifier comme un représentant de l'espèce ainsi désignée, il ne joue en aucun cas le rôle d'un nom propre². D'ailleurs quelques animaux ont un nom propre dans le conte où ils apparaissent, qui les individualise en les identifiant à une situation unique, celle du conte en question. Quatre cas sont attestés dans le corpus :

Nom propre	Espèce	Individu défini
bɔ̀ɔ̀tɪ́bɔ̀ɔ̀	aigle	le jeune fils indiscipliné de l'aigle
nɪ́ngá-wɛ́sɛ́	engoulevent	le neveu utérin sauvé in extremis
yààlɛ́mbɛ́	tourterelle	la fille sacrifiée à la pluie
kpáá-dìj́nà	fourmi sp.	le fils respectueux des volontés de sa mère

La première chose que manifeste la présence d'un personnage animal est donc le choix d'une espèce caractérisée par un trait physique ou un comportement culturellement significatif qui va être exploité dans le récit. Sans en dresser une liste complète, je retiendrai quelques exemples illustratifs. La présentation des différents prétendants refusés par la « jeune fille dans la caverne » permet, du fait qu'il s'agit de personnages animaux, de pointer sur la base du consensus culturel le trait physique qui est ici déprécié : le céphalophe roux a le corps « roux-brillant » zɛ̀ɛ̀, le céphalophe gris, l'aulacode et la mangouste ont le poil « foncé » tɪ̀ɪ̀, le guib a le corps « moucheté » kpù̀nù̀nù̀nù̀, le buffle est « trop gros et roussâtre » bèrɛ̀ɲ, le potamochère a le nez « retroussé » vâ à à et des dents « très longues³ » kâ à, la civette a,

² Le nom propre des personnages de contes a une valeur identificatrice qui peut être souvent exprimée par l'équation : un nom propre, un seul individu et un conte unique, cf. Roulon, 1989.

³ Trait qu'il partage avec le phacochère dont les dents servent à fabriquer les pointes de flèches ou de sagaies des animaux chasseurs dans un autre conte.

comme la panthère, le corps « tacheté » *ɲùpèn* et le babouin a, lui, les fesses « rouge vif » *vè è*. Les auxiliaires animaux parviennent à sauver leurs compagnons du péril qui les menace en se comportant comme ils le font dans le monde naturel : le crapaud les cache sous le tas d'ordures, le longicorne *nàà-kór-ngómbá* perce la poutre du toit pour les mettre à l'abri et l'oryctérope creuse un tunnel pour leur permettre de s'échapper. Le conte bien sûr ne s'embarrasse pas de véracité ou de crédibilité dans l'exploitation des aptitudes retenues, ils les utilise au mieux des besoins du récit.

Une autre donnée à prendre compte est la façon dont les Gbayà conçoivent le rapport entre les hommes et les animaux qui vivent en brousse. Cette dernière ne constitue pas une nature dangereuse ou menaçante, elle est la propriété des ancêtres des villageois, leur « grand village⁴ » *gbàyé*. Les ancêtres y vivent disposant des bêtes sauvages comme les hommes disposent des animaux domestiques au village. Ils veillent aux intérêts de leurs descendants, plaçant du gibier dans leurs pièges, leur évitant les dangers de la chasse, etc. à condition bien sûr que ceux-ci respectent les normes sociales et les honorent régulièrement. L'ensemble du sol sur lequel vivent les hommes est donc conçu comme le terroir des hommes – morts ou vivants –, tandis que les dieux et démons occupent le ciel, au-delà de la voûte céleste, ou les profondeurs de la terre. Les animaux des contes ne sont donc jamais les représentants d'un monde non-humain, rôle qui est réservé aux dieux et démons ; ils y jouent toujours un rôle d'humains.

Sur le plan linguistique cette humanisation des personnages animaux est marquée formellement par l'utilisation du pluralisateur *ʔó* appliqué à un seul individu qui marque que l'on s'adresse à quelqu'un qu'on vouvoie et que je rends en français par « monsieur ou madame », tels *ʔó bàngò* « Monsieur le gros poisson », *ʔó nám* « Monsieur le buffle », *ʔó fòrò* « Monsieur l'éléphant ». Pour les désigner en tant que groupe c'est le terme *béi* « personne, gens » qui est utilisé, ainsi le singe déclare que « personne ne mangera par terre » *béi fét bé kà ɲón ɲè mbódfó-nù ná* (personne/tous/*Inac* + pouvoir être//alors/*Inac* + manger/en/sol/pas). Enfin tous ces personnages vivent le plus souvent en famille et utilisent entre eux les termes de parenté. La

⁴ À ce propos cf. Roulon-Doko, 1996.

jeune fille enlevée par un démon est heureuse de saluer l'arrivée de « sa famille » ʔó nàm kóm (les/famille/de + moi) en l'occurrence une mouche, un crapaud, un longicorne et un milan noir qui l'appellent tous « leur sœur » bókápá wà (sœur + D⁵/eux), et le chien apprend que « son beau-père est mort » ʔó fõr tòyó fèá (*Politesse*/beau-père + D/chien/Acc + mourir).

Les animaux des contes participent à diverses activités sociales. La situation de mariage manifestée par le travail du gendre⁶ est la plus fréquemment attestée (18 contes), viennent ensuite diverses activités : la chasse (2 contes), le piégeage, la culture des champs et la récolte de termites (1 conte chacun). Le partage d'un repas (2 contes) et la participation à une fête de mort (2 contes) sont également bien attestés. Enfin sept contes sont des récits qui expliquent l'origine de la dispersion de tel ou tel type d'animaux, le plus souvent pour en faire des gibiers à la disposition des hommes, car aux temps mythiques les animaux vivaient groupés par espèces dans des villages qu'on nommait de ce fait simplement « le village des serpents », « le village des aulacodes », etc.

Quelques exemples des représentations animales dans les contes

Je ne mentionnerai ici que quelques exemples significatifs de l'usage que font les Gbaya de leurs connaissances sur le monde animal et la façon dont ils l'adaptent dans un conte, ne retenant que les traits typiques susceptibles de véhiculer dans ce contexte une valeur symbolique.

Je traiterai tout d'abord des céphalophes, ourébis et guibs qui constituent selon les Gbaya une famille car ils « mangent ensemble » et

⁵ Il s'agit d'une marque de détermination tonale.

⁶ À ce propos cf. Roulon-Doko, 1994.

participent à une hiérarchie selon leur intelligence, mesurée à l'aune de leur aptitude à déjouer le chasseur. Les Gbaya distinguent ainsi les « malins » ʔó háyái qui sont, selon un degré décroissant d'intelligence, le céphalophe gris, puis le céphalophe roux et enfin le céphalophe couronné ; les « idiots » ʔó ngbélái que sont le guib, l'ourébi et le cob de Buffon ; et enfin un groupe au comportement imprévisible tantôt malin, tantôt idiot, à savoir le céphalophe à dos jaune, le cob onctueux et les animaux domestiques, le cabri, l'âne et le cheval. Dans les contes, le « céphalophe gris »⁷ tódò est un symbole d'intelligence et de prudence. Il réussit là où le céphalophe roux et le céphalophe couronné moins malins que lui et *a fortiori* le guib idiot échouent. Il ruse et gagne le plus souvent, mais il préfère fuir en cas d'affrontement direct ou devant un danger qu'il ne peut apprécier.

La « panthère »⁸ gə̀a, selon les Gbaya, un goût pour le sang du gibier qui la rend incapable de résister à ses pulsions, lui retire toute réflexion et la laisse comme envoûtée. C'est ainsi que pour attraper une panthère qui rôdait aux abords du village on préparait le piège suivant : après avoir suspendu un cabri qu'elle avait précédemment blessé, à une branche d'un grand arbre en bordure du village, on disposait en dessous des sagaies plantées pointes en l'air. On pouvait être sûr que la panthère obnubilée par cette proie facile ne manquerait pas de sauter pour l'atteindre, s'emplantant par contre coup sur les pointes des sagaies. Ce type d'envoûtement qui la rend bête est comparable à celui qu'éprouve, dit-on, tout sorcier avide de sang. Dans les contes où la panthère est de loin l'animal le plus représenté, c'est ce comportement qui est retenu. Elle y symbolise, en dépit de sa force et de sa férocité, la bêtise.

L'« écureuil de terre »⁹ kóé est pourvu d'une paire de testicules que les Gbaya jugent d'une taille démesurée par rapport à la taille globale de cet animal. Ils expliquent ce phénomène en considérant l'écureuil fouisseur comme porteur chronique d'une hernie inguinale. Cette maladie qui frappe l'homme est d'ailleurs nommée kóé, littéralement

⁷ *Cephalophus monticola*, Céphalophinés, ARTIODACTYLES.

⁸ *Panthera pardus*, Félidés, CARNIVORES, est indifféremment appelée en français « panthère » ou « léopard ».

⁹ *Xerus erythropus*, Scuridés, RONGEURS, également appelé en français « écureuil fouisseur ».

« l'écureuil ». Dans le conte où il est le rival du lion, il sait mettre à profit son « infirmité » et la transformer en un atout pour tromper le lion et lui ravir l'épouse qu'il convoitait.

L'intelligence dans ses diverses composantes se distribue, dans le corpus gbaya, entre plusieurs animaux, au lieu de se concentrer sur un seul animal comme c'est souvent le cas en Afrique occidentale :

- le céphalophe gris et, dans une moindre mesure, l'écureuil de terre manifestent une intelligence associée à la prudence ;
- le rat de Gambie symbolise le sens de l'à-propos, c'est-à-dire une intelligence de circonstance ;
- le lièvre symbolise la réflexion et la ruse réussie. Dans les contes il est l'allié des hommes pour leur permettre d'avoir les animaux comme gibier. De fait dans la vie courante, pendant la période des chasses, le lièvre est appelé le « chef du village » et peut contaminer le chasseur qui le tue à l'instar du très gros gibier¹⁰ ;
- la tortue symbolise l'intelligence de l'adulte battant aisément par la ruse les individus faciles à berner (l'éléphant, le potamochère, les singes, la panthère). Par contre, lorsqu'elle se mesure à Wanto¹¹, elle perd ou gagne selon les cas.

Ces différents personnages représentent à tour de rôle selon les contes une facette de l'intelligence conçue par les Gbaya comme une aptitude à utiliser au mieux la ruse, car pour être intelligent il faut nécessairement être malin. Ils n'entrent jamais en concurrence les uns avec les autres dans un même conte et c'est toujours aux dépens d'autres personnages animaux qu'ils symbolisent, chacun à leur tour, une forme d'intelligence.

¹⁰ Le fait de tuer un très gros gibier rend le chasseur partiellement sourd et aveugle, lui interdisant de chasser à nouveau tant qu'il n'aura pas pratiqué le rituel de décontamination qui lui permettra de redevenir lui-même. Le fait, pour un jeune garçon qui n'a pas encore tué d'autre premier gibier, de tuer un lièvre le rend inapte à toute chasse jusqu'à ce qu'il pratique ce même rite de décontamination. À ce propos cf. Roulon-Doko, 1998 : 214-215.

¹¹ Rappelons que Wanto est un personnage complexe qui combine l'intelligence de l'adulte et l'intelligence de l'enfant, cette dernière le poussant toujours à essayer ce qu'il ne connaît pas encore. Cf. Roulon et Doko, 1988.

Conclusion

Sans négliger les valeurs étiologiques portées par certains contes, les personnages animaux des contes gbaya deviennent des emblèmes symboliques de traits ou de comportements déjà constatés dans la vie courante, mais qui acquièrent dans le monde imaginaire des contes une valeur exemplaire. Tandis que dans d'autres cultures, l'intelligence qui se manifeste par la ruse¹² est le plus souvent attribuée à un seul personnage qui, lorsqu'il s'agit d'un personnage animal, pourra être le lièvre comme chez les Birom du Nigeria, l'écureuil comme chez les Tupuri et les Mafa du Cameroun, l'araignée chez les Ashanti de Guinée. Dans la tradition orale gbaya, cette intelligence est distribuée sur plusieurs animaux qui interviennent à tour de rôle, comme c'est également le cas chez les Nzakara de Centrafrique où l'on retrouve le lièvre, l'écureuil mais aussi la tortue et l'antilope naine¹³. Cette multiplicité des personnages rusés est tout à fait originale et semble souligner cette partie d'Afrique centrale comme une aire de pluralités culturelles. Par ailleurs, le traitement des animaux en tant que personnages de conte se comportant comme les humains est un trait commun à la plupart des traditions orales du bassin du lac Tchad alors que les animaux sauvages présents dans les contes de l'ouest africain y représentent, surtout lorsqu'ils sont confrontés à des personnages humains, le monde de la nature dont les règles sont totalement différentes de celles du monde humain.

¹² Cette ruse est souvent assortie de multiples défauts et ce personnage est souvent appelé le Décepteur.

¹³ *Sylvicapria grimmia*, qui joue un rôle comparable au céphalophe gris des contes gbaya.

Bibliographie

- BOUQUIAUX L., 1970 —
Textes Birom avec traduction et commentaires, Bibliothèque de la faculté de Philosophie et Lettres de l'université de Liège, Paris, Les Belles Lettres, 394 p.
- KLEDA S., 1991 —
La sorcière et son fils, Contes toupouri du Cameroun, La légende des Mondes, Paris, L'Harmattan, 176 p.
- KOSACK G., 1997 —
Contes animaux du pays mafa, Paris, Karthala, 162 p.
- RETEL-LAURENTIN A., 1986 —
Contes du pays nzakara (Centrafrique), Paris, Karthala, 310 p.
- ROULON Paulette, 1977 —
Wanto et l'origine des choses..., contes d'origine et autres contes gbaya kara, Paris, Cifl-Edicef, collection Fleuve et flamme bilingue, 142 p.
- 1984 —
 « Le conte gbaya, une mémoire collective », In Grund F. (éd.), *Conteurs du monde*, Paris, Maisons des Cultures du monde : 109-116.
- 1989 —
 « Le nom propre dans les contes gbaya'bodoe ». In Görög-Karady V. (éd.), *D'un conte... à l'autre (La variabilité dans la littérature orale)*, Paris, Maisons des cultures du monde : 145-155.
- ROULON P., DOKO R., 1982 —
 « Un pays de conteurs », *Cahiers de Littérature Orale*, n° 11 : 123-134,
- 1987 —
 « Entre la vie et la mort : la parole des oiseaux », *Journal de la Société des Africanistes – Les voix de la paroles* –, t. 57, fasc. 1-2 : 175-206.
- 1988 —
 « L'enfant crapule (l'enfant dans les contes gbaya'bodoe de Centrafrique) ». In V. Görög-Karady, U. Baumgardt (eds), *L'enfant dans les contes africains*, Paris, Cifl-Edicef : 171-189.
- ROULON-DOKO P., 1994 —
 « La visite aux beaux-parents ou l'itinéraire obligatoire pour se marier ». In Görög-Karady V. (éd.), *Le mariage dans les contes africains*, Paris, Karthala : 175-206.
- 1996 —
Conception de l'espace et du temps chez les Gbaya de Centrafrique, Paris, L'Harmattan, 256 p.
- 1997 —
Parlons gbaya, Paris, L'Harmattan, 267 p.
- 1998 —
Chasse, cueillette et culture chez les Gbaya de Centrafrique, Paris, L'Harmattan, 540 p.

Un mythe de fondation : le mythe de l'antilope

Populations de l'Est et du Sud tchadien

Marie-José Tubiana

L'excès, qu'il soit d'ordre économique, social ou politique, est généralement condamné par la société et cette condamnation apparaît implicitement ou explicitement à travers les contes, légendes et mythes qui se transmettent d'une génération à l'autre. Avec le mythe de l'antilope dont nous analysons quelques versions nous sommes en présence, dans un premier temps, des abus intolérables d'un chef et de la délivrance de cet asservissement, dans un deuxième temps, de la fondation d'un nouveau groupe social.

Au cours de notre premier séjour chez les Zaghawa, en 1956-1957, nous avons recueilli, Joseph Tubiana et moi-même, de la bouche de quatre informateurs divers récits du mythe de l'antilope qui s'est révélé être le mythe d'origine des Arabes Zaghawa, et aussi d'un groupe de Zaghawa appelé les Djumbo Dirong, tantôt distingués tantôt englobés dans la dénomination « Arabes Zaghawa ». Les Arabes Zaghawa vivent aujourd'hui principalement dans le district d'Oum Hadjer, dans la région du djebel Djumbo, à environ 300 km des montagnes du Kabka. Ce sont des pasteurs qui partagent le genre de vie des nomades Mahamid et Missiriyé. Ce sont ces nomades Mahamid ou Missiriyé dont l'unique langue est l'arabe qui les ont désignés aussi (sans doute avec d'autres migrants) sous le nom péjoratif de « Ratanine », ceux qui parlent la *rotana* (de l'arabe *rutana*, langue étrangère), c'est-à-dire en fait des gens qui parlent une langue qui n'est pas l'arabe. Les descendants du sultan Tarding parlaient sans aucun doute le *beRi a*. L'appellation Ratanine a été retenue par l'administration coloniale (Hugot 1997 : 13-18).

Nous avons publié une version de ce mythe de l'antilope sous le titre « Histoire merveilleuse du sultan Tarding » (1961 : 163-65 et 199) et j'ai par la suite analysé les quatre récits dans un article paru en 1989. Il ressort de ces différents récits qu'un chef des Zaghawa Kabka, nommé Tarding, attesté dans la généalogie des sultans Kabka où il figure comme le sixième chef descendant de l'ancêtre fondateur (ce qui le situe vers la fin du XVII^e siècle), est connu comme un chef despotique. Un récit souligne parmi ses excès sa capitalisation abusive des épouses, parfois contre leur gré (« chaque fois que le sultan entendait dire d'une fille du Kabka qu'elle était belle, il l'épousait ; il envoyait des gens la chercher et, si elle refusait, il l'épousait de force »). Le récit insiste sur la transgression de plusieurs interdits notamment celui d'épouser une fille de force et celui d'épouser la fille de sa propre femme, née d'un autre père.

Tous les récits mentionnent la manière dont il cherchait à se distinguer des autres : la monture habituelle d'un chef étant le cheval, lui se devait de monter un animal différent et plus rapide : une antilope. Il est trois fois question de *tetel*, nom arabe (*kurbaRi* en *beRi a*) qui désigne aussi bien l'antilope damalisque que l'antilope bubale¹ ; un récit parle, sans doute à tort, d'un oryx (*wahš* en arabe, *bei* en *beRi a*). Selon une information orale d'Hubert Gillet, l'antilope damalisque est un animal migrateur qui vit en zone sahélienne ; on le trouve au nord d'Abbéché donc dans la zone à laquelle le mythe fait référence, et l'antilope bubale est un animal sédentaire qui vit dans la zone soudanienne, mais qui a pu remonter plus au nord dans les temps anciens. Ces grandes antilopes sont des bêtes lourdes (120 à 180 kg) et puissantes (Keyser 1955, et Haltenorth & Diller 1985).

Dans nos récits, il s'agit d'une jeune bête capturée et élevée en captivité, nourrie au lait et au mil comme les chevaux de prix. Tous les mois, le sultan faisait tuer deux bœufs dont les peaux servaient à faire les courroies qui le maintenaient sur sa monture. Puis toute la famille du sultan – ou la famille et les sujets selon les récits – était astreinte à faire un cercle afin que lui, le chef, puisse galoper dans un espace clos. Un récit indique, dans les quatre directions cardinales, la proche

¹ Dans la vie courante cependant, on distingue le *tetel azrak* « noir » qui est l'antilope damalisque dont le pelage est sombre et le *tetel abiod* « blanc » qui est l'antilope bubale dont le pelage est clair (information H. Gillet).

famille du sultan : masculins et féminins, consanguins et alliés. Un autre fait intervenir les sujets et les princes : au nord les gens du commun, à l'est les frères germains du sultan, au sud ses demi-frères, et à l'ouest ses cousins paternels. Apparemment, dans ce deuxième cas, aucune femme ne contribue à former cette étrange « zériba ». Aucune mention spéciale pour les neveux utérins qui sont les hommes de confiance du chef. Peut-être sont-ils dispensés de cette tâche astreignante et même humiliante ? On touche là aux limites de l'information fournie par le mythe.

Pendant deux ans Tarding galope ainsi, faisant régner sa tyrannie, puis c'est le drame : ses frères (deux récits) ou ses demi-frères (un récit), ou ses cousins paternels (un récit) – dans tous les cas des parents paternels susceptibles de prendre le pouvoir – complotent contre lui en vue de faire cesser cet asservissement. On nous dit qu'ils prennent place à l'ouest, ou bien qu'ils se mettent à leur place habituelle qui est l'ouest, et qui est en fait le seul endroit dégagé dans ces montagnes. Lorsque le sultan, chevauchant son extraordinaire monture, passe devant eux, ils ouvrent un passage par lequel l'antilope s'enfuit emportant le sultan ligoté sur son dos.

Deux chapitres succèdent au récit de cette fuite. Un premier chapitre concerne la suite logique de la délivrance : la prise du pouvoir par un autre groupe ou un autre personnage. Elle est narrée avec précision dans un récit : les cousins paternels se rendent au palais, s'emparent des timbales royales, insignes du pouvoir, et les remettent à un demi-frère du disparu. Un second chapitre raconte la fondation d'un nouveau groupe ethnique auquel le groupe libéré de son tyran se sent apparenté. Cette fondation est relatée par les quatre récits : l'antilope épuisée meurt, le sultan toujours attaché sur son dos. Il est découvert par des bergers arabes qui le détachent, le ramènent au village et lui donnent en mariage une de leurs filles. Leur union donne naissance aux « Arabes Zaghawa ». Ainsi le sultan détesté survit dans sa descendance.

Quant à la monture, morte d'épuisement, elle survit également dans l'interdit de ceux qui l'ont utilisée pour leurs desseins. Le *tetel* (*kurbaRi* en *beRi a*) est désormais l'interdit du clan royal des Zaghawa Kabka, le clan des Bigi. Ils ne le chassent ni ne le mangent, en signe de reconnaissance pour les avoir délivrés de la tyrannie de Tarding. Le *tetel*

est aussi l'interdit d'autres clans royaux et en particulier de tous ceux qui possèdent des timbales de cuivre. Mais ceci est un autre sujet.

Nous avons retrouvé le mythe de l'antilope chez les Dadjo, population dont une partie vit au Soudan et une autre au Tchad, en plusieurs îlots le long du 12° de latitude nord (les Zaghawa dont il a été question vivant autour du 16°). Deux récits rapportent l'histoire légendaire du sultan Omar Kissi-Furogé ou du sultan Ahmat al-Dadj, qui est tantôt considéré comme le dernier sultan dadjo du Dar For tantôt comme le premier sultan du Dar Sila. On situe son règne à la fin du XV^e ou au début du XVI^e siècle. Le premier de ces récits a été collecté en 1931, au Soudan, par un fonctionnaire anglais auprès d'informateurs dadjo du sud Dar For (MacIntosh 1931) ; le deuxième a été recueilli par Jean-Pierre Magnant en 1986 auprès d'un informateur dadjo vivant à Mongo, au Tchad. Dans ces deux récits, les exigences du sultan et sa tyrannie sont décrites avec un luxe de détails. Dans le premier en ces termes :

« Lorsque le tribut en grains lui était apporté, il faisait renverser les grains sur le sable et obligeait ensuite les contribuables à les trier. Des hommes faisaient la chaîne sur une distance d'environ un kilomètre et demi (de la montagne où il résidait jusqu'au puits) pour abreuver son cheval. C'était un homme, baissé ou couché, qui servait d'entrave à ce cheval, qu'un autre homme devait tenir jour et nuit. Il fit déplacer une montagne d'une quarantaine de kilomètres »...

et le deuxième récit apporte une précision supplémentaire :

« Le sultan commandait à quatre-vingt-dix-neuf montagnes (sur lesquelles vivaient les Dadjo). Un jour il exigea que tous les Dadjo partent à la recherche d'une autre montagne pour qu'il puisse commander à cent montagnes. Il leur fit creuser le Djebel Kardus (montagne au sud-est de Nyala) afin qu'ils l'amènent rejoindre les autres montagnes. Ils ont creusé pendant plus de vingt ans et les gens moururent en grand nombre ».

Ces excès deviennent insupportables. Alors interviennent les anciens (premier récit), ou bien une vieille femme (second récit). Ce sont les anciens qui suggèrent au sultan de prendre pour monture une antilope (*tetel*, « tiang » en anglais), pour se distinguer de ses sujets qui montaient à cheval. C'est une vieille femme qui, voulant aider les gens à se débarrasser de lui, va voir le sultan et lui dit :

« Tu montes un cheval, mais tous les hommes peuvent le faire ; tu manges chez toi, mais les pauvres aussi mangent chez eux ; tu dors dans une maison et les autres hommes en font autant. Fais quelque chose que les autres hommes n'ont jamais fait, où que ce soit ».

Elle lui proposa de faire capturer un *tetel* (le nom de l'animal n'a pas été noté en langue dadjo), de le monter et d'aller ainsi rendre visite au chantier où l'on travaillait à transporter la montagne. Une antilope fut capturée, le sultan monta dessus. On l'attacha bien et on lâcha l'animal qui partit en brousse. Le premier récit précise :

« cela se passait devant une grande assemblée du peuple, autour du djebel Kilwa. La bête s'engagea sur une pente sableuse et l'emporta vers l'ouest ».

Mais alors que dans le mythe zaghawa le sultan Tarding survit à cette chevauchée, et par mariage fonde un nouveau groupe ethnique, dans le mythe dadjo le sultan ne survit pas à cette équipée. Il n'est pas pour autant abandonné par son peuple. Selon le premier récit, une partie de ses sujets le suivirent (sans préciser lesquels) et des groupes se fixèrent en divers lieux du parcours : ceux où ses vêtements ou sa chair restaient accrochés aux épines. La capitale nouvelle, avec un nouveau sultan, s'installa à l'endroit où le *tetel* tomba mort à côté de la tête du sultan. Cette dispersion des Dadjo le long du douzième parallèle, de l'est à l'ouest, sur plus de mille kilomètres, correspond à la réalité du peuplement actuel. On ne sait pas si le peuple – ou le clan – délivré de son tyran par l'antilope, prit alors cet animal pour interdit, en souvenir du service rendu.

Un passage du mythe de l'antilope recueilli chez les Zaghawa et les Dadjo, celui qui narre la fondation d'un ou plusieurs groupes nouveaux, se retrouve dans d'autres régions du Tchad, et en particulier en pays sara. Dans les brèves notations de Jean-Pierre Magnant (1987 : 194-195), il n'est pas fait état de la tyrannie du chef, de ses excès et du souhait des hommes de son clan ou de son pays de s'en débarrasser en employant le stratagème de lui proposer une antilope pour monture, mais simplement de l'arrivée d'un prince sur une antilope et de la création de nouvelles chefferies. L'antilope dont il s'agit est l'antilope-cheval, c'est à dire l'*hippotragus*, une autre espèce d'antilope, plus grosse que les antilopes bubale et damalisque.

Le schéma semble être partout le même : le fils d'un roi lointain (?), cavalier émérite, a reçu en cadeau de son père une antilope-cheval, laquelle, non-apprivoisée, entraîne le jeune homme dans une course folle qui le conduit loin de chez lui, en pays sara. Là, sa sagesse et ses largesses le font accueillir par un village dont les responsables le désignent comme chef. Il fonde une dynastie. Jean-Pierre Magnant cite ce mythe de fondation à l'origine de chefferies nouvelles, « qui soumièrent de nombreux villages à leur pouvoir grâce à la possession d'une force armée fondée sur une cavalerie ». Ces chefferies sont situées au nord du fleuve Mandoul. La même légende se retrouve à Bédiondo, à Bodo, à Baké au sud de Doba, mais aussi à Donomanga, à Mouroungoulay, à Bébédjia, etc. L'origine du cavalier n'est pas connue, mais elle est donnée comme lointaine. Les informations de Jean-Pierre Magnant proviennent de mémoires d'étudiants tchadiens, juristes pour la plupart, non publiés et difficiles d'accès, et nous n'avons pu encore nous procurer les textes des récits – s'ils ont été établis – qui seuls pourraient permettre une analyse comparative.

Bernard Lanne m'a confirmé par écrit l'extension de ce mythe :

« Il est commun à tous les groupes dits Sara, c'est-à-dire de l'est à l'ouest : les Sara-Kaba (plusieurs groupes réunis artificiellement sous ce nom), les Sara dits Madjingay, les Ngama, les Mbay (Moissala), les Nar (Békamba), les Bedjond ou Nangda (gens de Bédiondo), les Mango (nord de Doba), les Gor (Bodo, Béboto), les Gulay du nord de Koumra à l'est de Laï, les Murom (entre Laï et Doba), les Kaba de Goré et enfin la nébuleuse Ngambay où j'inclus les prétendus Laka ».

Un mémoire de Thomas Altoubam, sur Bébédjia au Logone oriental (ENA 1972-1973), donne une autre version de ce mythe :

« Un homme avait sept fils qui s'ennuyaient à mort auprès de lui. Aussi leur donna-t-il à chacun un cadeau symbolique : au premier une lance, au second un arc, au troisième un tambour, au quatrième le pouvoir de faire pleuvoir, au cinquième celui de se transformer en lion, au sixième un grand pouvoir sur la faune aquatique et au septième, le benjamin de la famille et celui qu'il chérissait le plus, une antilope-cheval.

« Aux yeux de ce dernier, ce cadeau était insignifiant. Que faire d'une antilope-cheval ? Rien à première vue. Voyant partir ses frères aînés à la conquête du vaste monde, notre benjamin décida lui aussi de partir à l'aventure, et c'est ainsi qu'un beau matin,

sans que son père le sût, il enfourcha son antilope-cheval et disparut.

« Il erra pendant des mois jusqu'au jour où il tomba sur un groupe de chasseurs qui voulaient enlever une belle jeune fille. Il se jeta dans la bagarre et dispersa les chasseurs. C'était la fille du roi. Celle-ci introduisit le héros auprès de son père qui, pour le remercier, le nomma membre du conseil et lui donna sa fille en mariage. À la mort du roi qui n'avait pas de descendants mâles, il devint roi et c'est un de ses fils qui découvrit Bébédjia. »

Magnant (1987 : 194) signale également un mythe de fondation mundang sans fournir de référence. J'ai noté de mon côté qu'un *tetel* était à l'origine des Mimi ab-tetel (population vivant à l'ouest des Zaghawa) sans avoir pu mener encore une enquête sur ce groupe. Voici donc quelques pistes nouvelles qui restent à prospecter.

Une information fournie par Nikolai Dobronravin enrichit encore le champ comparatif avec l'introduction de la légende de Kabrin Kabra (Arewa, Nigeria et Niger). Nous y retrouvons les principaux motifs déjà signalés : un tyran, le choix d'une antilope bubale comme monture (*dari* en haoussa), le tyran emporté vers l'ouest et déchiqueté par la végétation, la fondation de clans Arewa « zarmaïsés » par un des fils du tyran qui l'ont suivi. Dmitry Bondarev interprète le rôle de l'antilope comme celui d'un « cheval du monde parallèle ou surnaturel ».

Enfin, Igor de Garine s'interrogeant sur la domestication des animaux sauvages en Égypte m'a renvoyée à deux articles (Darby, Ghalioungui & Grivetti 1977, et Smith 1969) qui font état de sacrifices d'antilopes domestiquées en Égypte prédynastique et dynastique : inscriptions et représentations d'oryx, ibex, addax, bubale sur la tombe d'Idut à Saqqara, bas-relief représentant un ibex conduit par un licou (ornementé ?) vers le lieu du sacrifice sur la tombe de Mereruka également à Saqqara, os trouvés dans d'autres tombes, poteries préhistoriques peintes indiquant que les antilopes étaient engraisées dans des enclos avant d'être sacrifiées, etc. Autant de directions de recherche, ouvrant de nouvelles perspectives et qui mériteraient une approche pluridisciplinaire.

Que dire pour conclure ? Nous sommes en présence d'un mythe très fréquemment et très anciennement utilisé, au nord comme au sud du Tchad et dans les pays voisins. Il fournit un certain nombre de réponses aux hommes qui n'ont cessé de s'interroger sur leur identité : qui

sont-ils ? d'où viennent-ils ? Il fournit aussi des éléments d'ordre ethnographique et historique au chercheur qui prend la peine de l'analyser en contexte et de le décrypter avec rigueur. Mais il est loin de tout dire. Il abrège, il bifurque brusquement, il amplifie aussi pour frapper et nourrir l'imaginaire des hommes.

Le mythe zaghawa de l'antilope est à la fois le mythe de la délivrance d'un asservissement et le mythe de fondation du groupe des Arabes Zaghawa ou Djumbo. Mais les versions que nous avons recueillies proviennent toutes du groupe dont sont originaires les Arabes Zaghawa, et non des Arabes Zaghawa eux-mêmes. C'est sans doute ce qui explique l'importance donnée dans le corps du récit au pouvoir tyrannique du chef et à la rupture dynastique. Il conviendrait de voir ce qu'est devenu le mythe chez les Arabes Zaghawa eux-mêmes.

Le mythe dadjo est également un mythe de fondation, donnant naissance cette fois à des groupes fragmentés. Il a le même découpage que le mythe zaghawa : pouvoir tyrannique, délivrance, fondation. Le récit le plus anciennement recueilli (1931) émane du groupe d'origine, le récit collecté cinquante ans plus tard d'un des groupes fondés. Il conviendrait là aussi de poursuivre les enquêtes dans les différents groupes. Herrmann Jungraithmayr nous a signalé qu'il avait lui-même recueilli en langue dadjo, il y a quelques années, une version de ce mythe.

Chez les Zaghawa comme chez les Dadjo, le héros fondateur est un tyran, alors que dans le mythe sara, « réduit » à la seule partie « fondation », le héros fondateur est un homme sage et généreux. Toutefois nos informations sur ce mythe des groupes sara sont floues. Aucun récit ne semble avoir encore été recueilli. Les enquêtes restent donc à faire en contexte. Espérons que d'autres poursuivront cette recherche sur les relations de l'homme et de l'antilope, que ce soit l'antilope damalisque, l'antilope bubale, l'oryx ou l'antilope-cheval.

Bibliographie

- DARBY W.J., GHALIOUNGUI P., GRIVETTI L., 1977 —
Food : The Gift of Osiris, London, New York, San Francisco, Academic Press, vol. 1 : 228-235.
- HALTENORTH T., DILLER H., 1985 —
Mammifères d'Afrique et de Madagascar, Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé.
- HUGOT P., 1997 —
La transhumance des Arabes Missirié et les batailles intertribales d'Oum Hadjer de 1947, Paris, L'Harmattan (coll. Pour mieux connaître le Tchad).
- KEYSER P.-L. de, 1955 —
Les mammifères de l'Afrique noire française, Dakar, Ifan, 2^e éd.
- MACINTOSH 1931 —
A note on the Dago tribe, *Sudan Notes and Records*, 14 (2) : 171-177.
- MAGNANT J.-P., 1987 —
Terre sara, terre tchadienne. Paris, L'Harmattan.
- SMITH H. S., 1969 —
Animal domestication and animal cult in dynastic Egypt. In Ucko P. J. & Dimbleby G.W. (eds) : *The domestication and exploitation of plants and animals*, Duckworth & Co : 307-14.
- TUBIANA M.-J., 1989 —
Mythe, histoire et permanence des problèmes politiques. À propos des « Arabes » Zaghawa. In *Graines de parole. Puissance du verbe et traditions orales, textes offerts à G. Calame-Griaule*, Paris, CNRS, 255-266.
- TUBIANA J. et M.-J., 1961 —
Contes zaghawa, Paris, Les Quatre Jeudis, 206 p.

« La belle vache »

Chants de louange aux animaux
et aux êtres humains
chez les Wodaaabe du Niger

Mette Bovin



Introduction

Les Wodaaabe¹ sont des pasteurs qui nomadisent dans trois pays du bassin du lac Tchad : l'Est de la république du Niger, le Sud-Ouest de la république du Tchad (les Wodaaabe passent une partie de l'année « sur le lac », comme ils disent, c'est-à-dire sur les lieux actuellement secs où le lac Tchad s'étendait autrefois) et le Nord-Est de la république fédérale du Nigeria (pour l'essentiel l'État du Bornou). Parfois ils vont jusqu'au Cameroun, le Soudan, la République centrafricaine, le Burkina Faso ou le Mali. Entre 1968 et 1997, l'auteur a effectué des recherches de terrain dans le clan des Wodaaabe Suudu Suka'el, auprès du lignage maximal Deggereeji.

Les Wodaaabe élèvent plusieurs types de bétail : le zébu rouge *boro-roji*² (peu de Wodaaabe ont la race de bétail « White Fulani »), des moutons, des chèvres, des ânes et, ces dernières années, quelques chameaux. Les zébus et les moutons, les plus nombreux, sont élevés pour le lait, la viande, les peaux, etc. Les ânes et les chameaux sont

¹ Merci à Karin Andersson Schiebe, du Nordiska Afrikainstitutet, Uppsala, Suède, et à Catherine Baroin pour la traduction de ce texte d'anglais en français.

² La transcription des termes en *fulfulde* correspond à la prononciation des Wodaaabe du Niger chez lesquels j'ai vécu.

utilisés pour la monte et le transport en brousse d'un camp à l'autre. Ce sont aussi des animaux de trait, qui aident l'homme à puiser l'eau des puits traditionnels en brousse.

Les Wodaabe établissent une hiérarchie entre ces animaux. La première place, parmi les animaux domestiques (*njawdi*), est occupée par les zébus. Ils sont appelés *na'i* (vaches, bétail) ou *njawdi* (animaux domestiques) et sont la fierté de chaque famille bodaaado (*wuro*). Le proverbe « *Mbaali salla na'i* », qui peut se traduire « Les moutons sont les pantalons du bétail », signifie que les moutons sont au niveau le plus bas dans cette hiérarchie des « grands animaux ». Les moutons en effet sont vendus au marché, comme de vulgaires vêtements, et s'échangent contre des produits agricoles et autres. La vache par contre a une réelle valeur, elle est considérée comme ayant un « corps », et son propriétaire ne saurait la vendre aussi simplement.

Les relations des Wodaabe avec leurs zébus sont très proches et chaleureuses. Ils les appellent chaque jour par leur nom, leur caressent la peau et les cornes, et leur parlent (voir les trois films « *The Wodaabe* » 1988, « *On the bottom of Lake Chad. A film about Friendship* » 1992, et « *Ethnic Co-Existence in Nigeria* » 1995). Chaque vache, chaque taureau et chaque veau porte trois noms, de la même façon que les êtres humains :

1. un nom privé, le vrai nom (souvent tenu secret envers les étrangers) ;
2. un nom social, plus extérieur et connu des autres ;
3. un ou plusieurs noms affectueux ou moqueurs, utilisés pour faire plaisir à l'animal ou pour se moquer de lui (ou de son propriétaire).

Le jeune garçon ou l'homme qui mène au pâturage le bétail de sa famille passe généralement seul avec les animaux la journée entière, sans voir personne. Souvent, il appelle tel ou tel animal, par l'un ou l'autre de ces trois noms selon les circonstances. Il chante son bonheur au fil du vent. Ses chansons sont improvisées spécialement pour sa vache ou son taureau favori (fig. 1). Je n'ai jamais entendu de chansons en hommage à un mouton ou une chèvre – que les Wodaabe appellent « petits animaux ». Les chansons de louanges sont chantées aux « grands animaux », c'est-à-dire au gros bétail et aux chameaux.

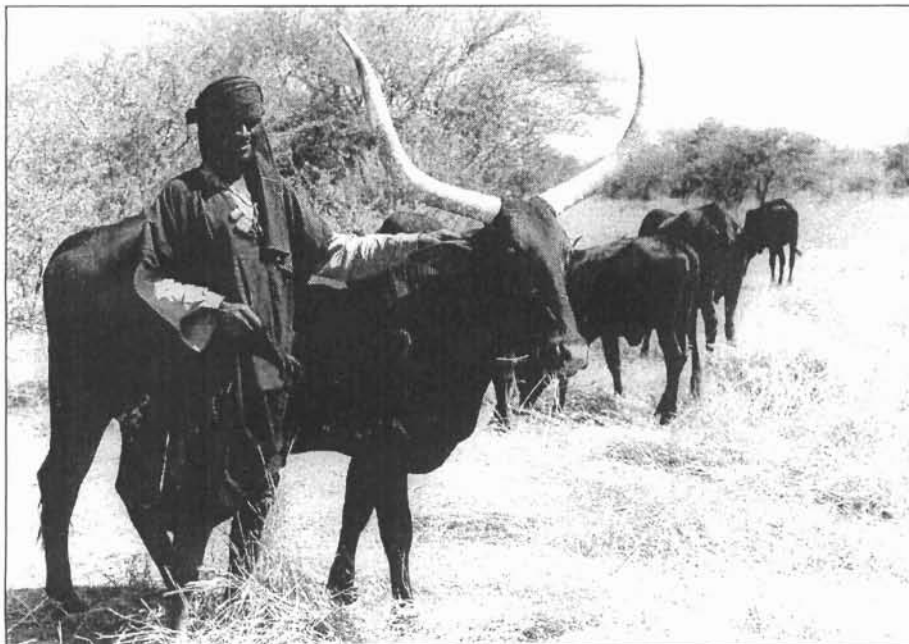


Figure 1
Berger bofaafo avec son zébu favori à la robe brune et aux cornes
longues en forme de lyre (cliché Mette Bovin, Niger).

La belle vache

Dans le dialecte des Wodaabe de l'est, le *fulfulde*, il y a beaucoup de termes pour désigner les vaches et les taureaux en fonction de la couleur de leur robe. Les plus employés sont les suivants :

- Nagge ndeele* : vache rouge avec du blanc sur l'estomac
- N'gari ndeeldi* : taureau rouge avec du blanc sur l'estomac
- Wodeeye* : vache rouge
- Jaanari* : vache jaune
- Raneeyi* : vache blanche
- Mbuneeri* : vache grise

<i>Lehidiiri</i> :	vache couleur de terre (brune)
<i>Suumeye</i> :	vache marron très foncé
<i>Sayyeeye</i> :	vache couleur de calebasse (jaune)
<i>Balleeyi</i> :	vache complètement noire
<i>Dummaare</i> :	vache avec de petits points blancs et gris sur la peau
<i>Ndummare</i> :	vache noire avec du blanc sur la partie arrière du corps
etc.	

Les noms de bétail sont si nombreux qu'ils ne peuvent être tous mentionnés ici. Si l'on conjugue la couleur et le dessin de la robe, la forme des cornes, les déformations éventuelles et d'autres critères comme par exemple le sexe et l'âge, on obtient environ 4076 termes différents (voir Hecht 1982 : 22, à propos des *Fulbe* du Liptaako au nord du Burkina Faso). Je n'ai pas moi-même relevé autant de noms auprès de mes informateurs wodaabe. Ce type d'exercice n'a pas de sens pour les nomades, et le calcul portant malheur au troupeau, je m'en suis abstenue.

La vache zébu idéale (*nagge*) pour les Wodaabe est de robe rouge foncé ou marron, d'une seule et même couleur, ou avec un peu de blanc sur le ventre. Cette dernière ressemble aux vaches des temps néolithiques qui figurent sur les dessins en rouge et blanc des grottes du Sahara Central, et qui datent de quelques 6000 ans (voir photo 110 dans Hugot & Bruggman 1976 : 75). Ce type de bétail existe encore aujourd'hui. Par ailleurs, le nom *Ndele'e* désigne un animal métissé de zébu *bororoji* et de la race voisine *azawak* élevée par les Touaregs, métissage qui permet d'obtenir de bonnes bêtes de trait. Or ce nom, selon Dupire (1962 : 19), « sert aussi d'insulte à l'adresse de ceux qui ont perdu les qualités du vrai nomade ». Mais chez les Wodaabe parmi lesquels j'ai vécu entre 1968 et 1997, le nom *Ndele'e* est un simple « nom de famille » qui peut être donné à un éleveur, et sa connotation est beaucoup plus positive que chez les Wodaabe étudiés par Dupire.

Le zébu idéal porte une énorme bosse de graisse sur le dos (figure 2). Le taureau (*ngari*) le plus beau est acajou ou noir. Ses cornes, longues et symétriques, sont tournées sur les côtés en forme de lyre (figure 1), ou bien les deux cornes forment presque un cercle, semblable au

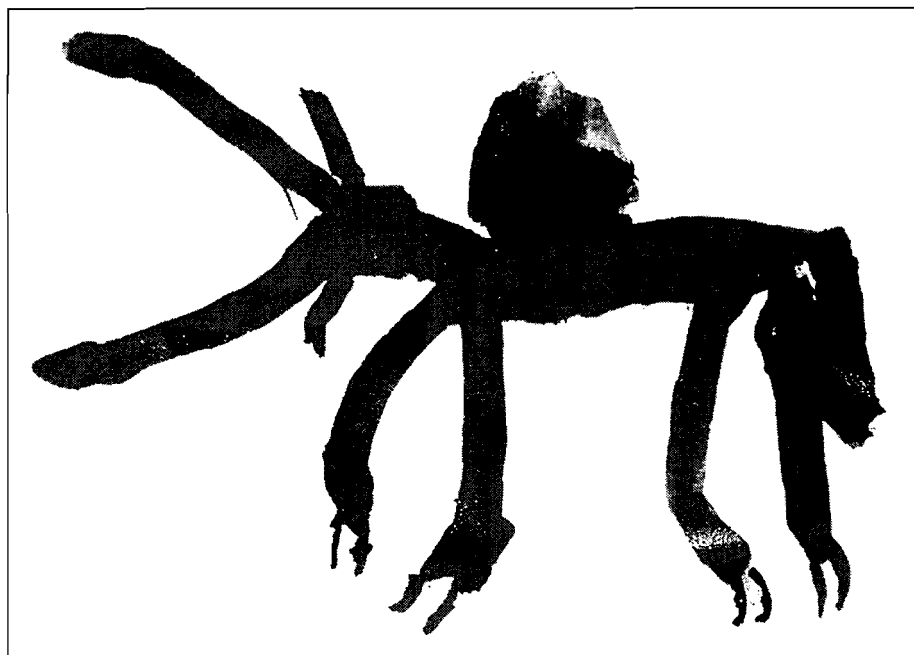
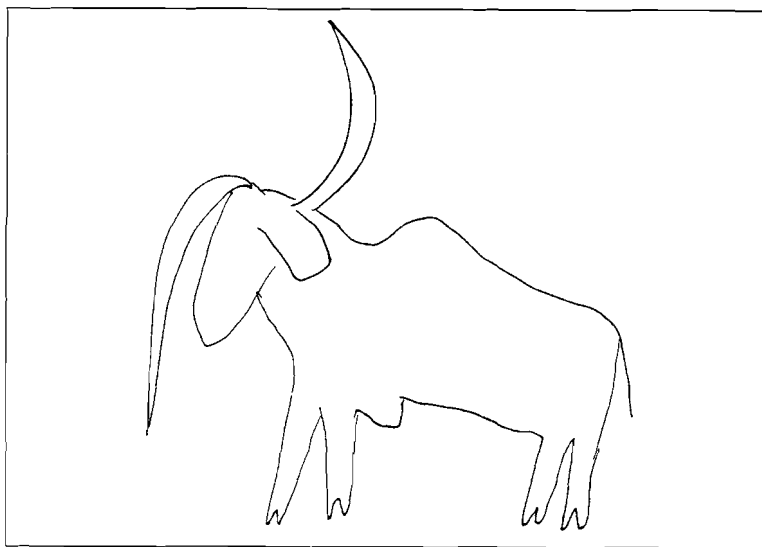


Figure 2

« Un bon taureau avec une bosse énorme sur le dos »
et des cornes symétriques. Aquarelle par Nduule, garçon boɗaado
de 12 ans, à l'est du Niger, 1992.

soleil. Les Wodaaɓe attachent une grande importance à la forme et à la direction des cornes. Si les cornes d'une vache ou d'un taureau sont asymétriques – ce qui est très rare –, le propriétaire peut recevoir pour surnom *Ngaleholowaari*, « l'homme-à-l'animal-dont-une-corne-pousse-vers-le-haut-et-l'autre-vers-le-bas » (figure 3). C'est ainsi qu'Hamman, chanteur bien connu du clan Suudu Suka'el, est toujours appelé « *Hamman Gambijaayi* », ce qui réfère à l'étrange animal asymétrique qu'il possède, semblable à ce *Ngaleholowaari*.

Le lien est intime chez les Wodaaɓe entre le bétail et les êtres humains, dans la vie quotidienne comme dans les rituels. A. Maliki Bonfiglioli, qui a étudié les Wodaaɓe du centre et de l'ouest du Niger, met l'accent sur cette relation intime dans plusieurs de ses travaux (Maliki 1984; Bonfiglioli 1988) où il souligne le fait que le pastoralisme n'est pas une simple activité économique, mais définit une manière de vivre



■ Figure 3

Zébu aux cornes asymétriques, appelé *Ngaleholowaari*. Hamman Gambijayi, chanteur connu, est le propriétaire de cet étrange taureau. (Dessin Gorjo Bii Rima, Niger 1986.)

dans sa totalité. Mes propres études sur les Wodaabe de l'est, dans la zone frontalière Niger/Tchad/Nigeria, ne font que confirmer ce point de vue. Le lien essentiel entre le Peul bodaado et son zébu est un thème traité aussi par M. Dupire tout au long de son livre *Peuls Nomades* (1962).

■ Les animaux sauvages et les animaux domestiques

Les animaux sauvages du Sahel, où migrent et transhument les Wodaabe, occupent eux aussi une place de choix dans l'imaginaire de ces pasteurs. Lorsque les hommes wodaabe sont comparés à des animaux sauvages, c'est souvent à de beaux oiseaux qui volent dans le ciel – ce qui laisse entendre qu'ils ont une vue globale des choses.

Les hommes eux-mêmes s'identifient à ces grands oiseaux élégants, qui volent au-dessus de la brousse et suivent le bétail dans ses migrations vers de nouveaux pâturages, image d'une activité sociale fortement valorisée. Les grands oiseaux jouent un rôle particulier dans les concours de beauté masculins organisés lors des danses. Les oiseaux au profil long, fin et élégant comme le héron ou la grue, ou encore l'autruche, sont les plus appréciés. Les jeunes hommes piquent des plumes d'autruche (symboles phalliques mous et élégants) dans leurs chapeaux ou leurs turbans, pour faire impression sur les jeunes filles. De plus, les jeunes hommes wodaabe imitent souvent dans leurs danses ces oiseaux sauvages : sur la pointe des pieds, ils s'étirent, bougent leurs têtes d'un côté vers l'autre, en faisant mine de piquer avec leurs lèvres et en proférant des sons particuliers (voir « *Nomads who Cultivate Beauty. Wodaabe Dances and Visual Arts in Niger* » par M. Bovin, à paraître, Uppsala, Suède). Des légendes racontent comment les premiers Wodaabe ont appris à danser en regardant deux grues élégantes qui dansaient ensemble au bord d'une rivière aux temps mythiques.

Dans la culture des Wodaabe, l'opposition de genre se combine avec l'opposition animal sauvage/animal domestique. Ainsi les filles et les femmes sont comparées, plus souvent que les garçons ou les hommes, à des animaux sauvages. Les filles sont associées ou comparées, dans les chansons, les danses et les jeux, à des espèces vivant à terre ou même sous terre. Elles sont des « poulets sauvages » ou des écureuils fouisseurs quand elles courent çà et là en petits groupes. Il y a une danse des Wodaabe appelée *Jih'ere*, « l'écureuil », où les filles sautent tour à tour dans et hors du cercle des danseuses. Parfois, les jolies filles sont comparées à des antilopes au long cou. Par contre c'est en tant que propriétaires de beaux animaux domestiques (en particulier les vaches et les taureaux zébus, qui sont les plus valorisés) que les garçons et les hommes, dans les chansons, sont le plus souvent célébrés.

Les lignages humains chez les Wodaabe sont patrilinéaires. Les lignages de bétail au contraire sont matrilineaires, allant de la vache-mère à la génisse qu'elle met bas, etc. Cette matrilinearité des zébus est, bien entendu, liée à l'importance du lait – la plus précieuse des nourritures – pour tous les Wodaabe. Les animaux femelles sont majoritaires dans tout bon troupeau, qui ne comporte qu'un ou deux bons taureaux. Les « filles » (les génisses) des zébus sont gardées dans leurs

« familles », tandis que les « fils » (les veaux mâles et les bœufs) sont vendus et quittent alors leur troupeau d'origine. Cette importance des vaches explique probablement pourquoi les références à « l'homme-qui-possède-une-belle-vache » sont plus fréquentes, dans la poésie et dans les chansons des Wodaabe, que celles à « l'homme-qui-possède-un-beau-taureau ».

Chansons de louanges wodaabe

La beauté masculine est célébrée chez les Wodaabe autant que la beauté féminine. Voici quelques vers d'un chef de chœur masculin en l'honneur d'un jeune homme :

« Sevngel, le beau jeune homme
s'en va vers une montagne
où la pluie tombe à verse.
C'est lui qui possède la plus belle vache, aux larges cornes
en forme de lyre, à la robe brun acajou,
et sa vache est blanche sur le ventre »

(traduction libre)

Un autre chant typique célèbre la beauté d'un jeune homme, mince et au teint cuivré, dénommé Laabi, et de son bel animal, « Deelee », à la peau rouge comme lui :

« Ô Laabi, le frère cadet de Doore,
avec Deelee
la vache-rouge-avec-des-taches-blanches-sur-le ventre »

Une autre poésie, en hommage à un beau jeune homme, Jaalel, s'exprime en ces termes :

« *Jaalel, ngel ngaleholowaari*
a waddi ndel Deeli unmadotoodi
yo yerre kamma
fijja sa kode
badde "Liilo" ... »

Traduction approximative :

« Ô, Jaalel, toi le propriétaire d'un taureau aux cornes asymétriques, toi qui as une vache avec des taches blanches sur le ventre
[et la vache se lève]
nous dansons et plus tard nous partirons,
nous allons entonner la chanson "Liilo" maintenant »

Certains chants célèbrent des chameaux de monte appartenant à de riches Wodaaße, comme celui-ci :

« Ô, toi le chameau
à la peau blanche sur le museau,
qui marche comme... »

Les chameaux les plus beaux sont ceux qui ont du blanc sur le museau. De même la beauté chez les jeunes gens se marque à la blancheur de leurs dents et à celle de leurs yeux qu'ils tournent dans les concours de danse. La blancheur est belle et elle est signe de noblesse, chez les animaux comme chez les êtres humains.

Dans la poésie une jeune femme bodaado particulièrement belle sera souvent comparée soit à une antilope au cou long et fin, qui bondit dans la brousse, soit à une pintade courant dans l'herbe, comme dans le chant suivant :

« *Do... leeh, Janja jammo*
leelwado
leelwado
ndo leelndaaren deja njeroode »

En traduction approximative :

« Ô, toi qui ressembles à une antilope,
la fille Janja
belle comme l'antilope,
comme l'antilope.
Nous essayons de danser,
voyons si nous allons danser. »

Voici maintenant quelques vers d'un autre chant masculin sur une belle jeune fille appelée « Leele », c'est-à-dire « pareille à l'antilope ». Tout Bodaado qui écoute ce chant sait de qui il s'agit (car son nom réel est différent) :

« Leele, ô Leele,

Elle est si gracieuse,
 La fille au cou long et fin,
 Belle comme l'antilope,
 Elle court dans la brousse...»

Un autre poème, que chantent les jeunes gens sur les jeunes filles wodaabe, s'exprime ainsi :

« Les jeunes filles
 Courent dans tous les sens
 Dans la brousse
 Comme des pintades »

L'antilope évoque un animal ou une jeune fille unique, tandis que les pintades font référence à un groupe et constituent donc une image plus impersonnelle pour le poète.

Des poèmes tels que ceux-ci sont chantés en brousse par les jeunes hommes, solitairement ou en chœur à l'occasion du *hiirde* (réunion où l'on danse et l'on chante, et où jeunes gens et jeunes femmes wodaabe se rencontrent). Ils nous en disent long sur les relations entre les êtres humains et leurs animaux préférés, les canons de la beauté et les traits caractéristiques qui s'y associent. Cette poésie témoigne en outre de quelques aspects des relations de genre chez les wodaabe et de leur conception de l'homme idéal et de la femme idéale.

Les chants wodaabe recueillis au Niger par M. Dupire (1962 : 16) dans les années cinquante :

« Jaho à la génisse *wage*,
 Kado le maître de la conductrice *bella'e*,
 Igoce le petit du gros taureau *cederi*,... »

sont très proches de ceux que chantent les Wodaabe encore de nos jours en l'honneur de leurs animaux.

Analogies animaux/êtres humains chez les Wodaabe

Dans la langue de tous les jours, les femmes et les filles sont souvent comparées, ce qui est peu flatteur, aux moutons. D'une femme bodaaado sans boucles d'oreilles de part et d'autre, on dit avec mépris :

« Une femme sans boucles d'oreilles, aussi laide qu'un mouton aux oreilles pendantes, comme c'est vilain ! »

C'est là tout l'opposé d'un chant de louange. La femme, dont les oreilles pendent sans ornement, est déplaisante à voir. Toute femme adulte doit se parer pour être acceptée en société, pour limiter son aspect « trop animal ».

En général, les femmes sont considérées comme plus proches de la nature et du monde animal que les hommes. La seule exception concerne les grands oiseaux, auxquels les hommes aiment se comparer. Mais ceux-ci sont fortement valorisés : ils volent dans le ciel, évoluent dans l'espace avec facilité, comme les jeunes hommes qui mènent le bétail vers de nouveaux pâturages et se déplacent en savane découverte, « à la recherche d'herbe ». En outre, les louanges adressées aux hommes portent simultanément sur les vaches et les taureaux qu'ils possèdent, ou parfois sur leurs chameaux de selle. Les chants masculins louent la beauté de tel ou tel homme, propriétaire de tel ou tel animal superbe, le plus souvent un zébu. Les animaux domestiques apparaissent donc dans ces chants sous la forme : « Toi, le propriétaire de tel bel animal... (nom de l'animal) ». On entend par là que le jeune homme est une personne de haut rang qui possède telle excellente espèce de bovin (le plus souvent un zébu).

À l'inverse, les chants masculins n'évoquent pratiquement jamais une belle jeune femme qui posséderait un bel animal. La femme est elle-même un animal lorsqu'elle est mentionnée dans les chants ou les poèmes chantés ou dits par les hommes. Ils évoquent « la femme-semblable-à-tel-animal ». Cette évocation certes peut être très élogieuse, mais la femme n'y demeure pas moins un animal. Tel n'est pas le cas pour les hommes, qui ne sont jamais comparés à des animaux dans les chants, en dehors des grands oiseaux.

Les analogies utilisées sont donc extrêmement différentes, selon qu'on évoque un homme ou une femme, être du « deuxième sexe ». L'analogie

entre femme et mouton est assez claire, et souvent faite par les Wodaabe, enfants comme adultes, hommes comme femmes. Les femmes et les moutons ont en effet quelque chose en commun : les unes comme les autres ont « des oreilles laides et pendantes » – le contraste est total avec les « belles cornes tournées vers le haut », dressées sur la tête d'une belle vache ou d'un beau taureau. Ici, les directions dans l'espace sont importantes : pendre est le synonyme de faiblir, languir et mourir comme pendant la sécheresse – à l'opposé de croître et fleurir comme lors d'une bonne année pluvieuse. Le bétail et ses attributs (de longues cornes et une énorme bosse) représentent la fertilité, la force, la reproduction et la croissance, à l'inverse des attributs des moutons (les oreilles pendantes) qui renvoient à une moindre fertilité, à la faiblesse et la misère. Cette analogie est si dangereuse pour les femmes wodaabe qu'elles dorment toujours avec au moins deux énormes boucles d'oreilles dans chaque oreille, pour éviter que l'on se moque d'elles : « Oh, qu'elle est laide, comme un mouton ! ». Cette coutume de ne pas oser se montrer aux autres (pas même les membres de la famille les plus proches) sans être parée de bijoux est source de bien des tracasseries pour les femmes wodaabe. Ces boucles d'oreilles énormes sont très inconfortables à porter la nuit, et peuvent même blesser la femme. Mais elle préfère endurer un peu de souffrance physique en portant ces grosses boucles plutôt que de paraître ridicule, s'exposer aux ragots ou autres sanctions sociales négatives.

Seules les femmes sont menstruées. Dans la langue des Wodaabe, le mot pour « tabou », *mboda*, désigne aussi la menstruation. Ce terme est à la racine même du mot *Wodaabe*, qui littéralement veut dire « le peuple des tabous ». Les femmes pendant la menstruation sont dangereuses, pour les hommes autant que pour le bétail (Mary Douglas, 1966). Elles peuvent réduire à néant l'effet protecteur des amulettes portées par les hommes, et l'on croit que si une femme qui a ses règles s'approche d'une bête du troupeau ou la touche, elle peut tuer le troupeau entier. C'est là le danger maximum, la pire catastrophe imaginable pour les Wodaabe. C'est pourquoi les femmes pendant leurs règles se cantonnent à l'est du campement, dans sa partie féminine. Elles ne franchissent jamais la corde à veau qui sépare le camp en une moitié féminine à l'est et une moitié masculine à l'ouest.

Ce tabou n'est jamais transgressé. Les femmes marquées de sang sont dangereuses, car trop proches de la « Nature », à l'inverse des hommes

qui sont toujours purs. Dans l'idéologie des Wodaabe les femmes, en raison de leur proximité avec la nature, ont une sexualité plus difficilement contrôlable que les hommes, qui sont plus proches de la « Culture » (Bovin, *Nomads who Cultivate Beauty*). C'est pourquoi les femmes doivent veiller davantage à leur comportement pour en limiter le caractère trop animal, contraire à la vie en société.

Comparaisons animales dans les plaisanteries et les moqueries

Une des pires insultes au physique d'un homme bod'aado est de lui dire : « Tu es laid comme une hyène ! » ou bien « Tu es laid comme une face de chacal ! ». L'insulte porte sur le visage, qui est la partie du corps la plus importante du point de vue social, même si le propos est souvent humoristique. Une autre insulte pire encore est d'appeler quelqu'un « *Ali mai bamdi* » – « Ali, le propriétaire d'ânes » (en utilisant le mot péjoratif pour âne, *bamdi*, plutôt que le terme plus neutre *yakiji*) ou « Ali, toi le berger d'ânes » (impliquant qu'Ali n'a que des ânes dans son troupeau). C'est une moquerie qui revient souvent en temps de sécheresse au Sahel, envers ceux qui ont perdu tout leur gros et petit bétail au cours d'années difficiles. Chez les Wodaabe du Niger-Nigeria-Tchad comme chez les Tubu (Baroin, ce volume), l'âne est fort mal considéré (figure 4). C'est un animal utilisé dans la vie quotidienne, et pendant les transhumances et les migrations, pour porter les enfants, les femmes et les bagages. Les hommes wodaabe ne montent pas les ânes, mais les chevaux et les chameaux. À défaut, ils préfèrent encore marcher à pied. Seuls les hommes très vieux, faibles et aveugles montent les ânes.

Seul un animal est pire que l'âne dans le registre des comparaisons : c'est le chien. Le chien est l'animal le plus bas dans la hiérarchie animale. Tout le monde peut donner un coup de pied au chien (ou aux deux chiens) du camp – même les petits enfants ont le droit de le faire. « *Hassan mai kareeru!* » (« Hassan, propriétaire de chiens ! ») est une insulte qui implique que l'on soit berger d'un troupeau de chiens, ce qui est inimaginable. Dans toute l'histoire de l'humanité



Figure 4

Figurines d'argile, fabriquées par Gorjo Bii Rima, jeune homme bodfaado du village de Garawa près de Maine-Soroa, en août 1968. Notez l'ordre des animaux. Il a mis, successivement : (1) lui-même avec son chapeau de paille, montant son chameau sur une selle touarègue ; (2) son meilleur taureau (ou plutôt celui de son père) aux cornes en lyre ; (3, 4 et 5) une vache et ses deux veaux ; (6) la vache « Kippel » aux cornes en lyre ; (7) une hyène sauvage aux poils longs fabriqués par des épines d'acacia piquées dans l'argile grise ; et pour finir (8) un âne aux oreilles énormes (collection de Mette Bovin, Musée Moesgård, université d'Århus, Danemark).

au Sahel, jamais personne n'a eu que des chiens comme animaux domestiques. Selon les Wodaabe, « les chiens sont là uniquement pour des raisons de sécurité, on les garde en dehors de la maison, pour en protéger les habitants ». À part cela, les chiens sont des animaux « inutiles » et on ne les prend jamais sur les genoux, encore moins dans le lit. Les Wodaabe considèrent la coutume occidentale de garder les chiens dans la maison (voire dans la chambre à coucher) comme la plus perverse dont ils aient jamais entendu parler. Ils diront : « Pourquoi caressent-ils leurs chiens ? Les femmes blanches (*nazara*) ont-elles des relations sexuelles avec leurs chiens ? Quelle horreur ! »

Les moqueries du type « cet homme misérable, berger d'un animal inutile qui ne donne ni lait ni viande » (comme « berger de chien » ou « berger d'âne ») ne sont utilisées que si l'on connaît très bien la personne en question. Envers un étranger jamais des expressions aussi insultantes ne seraient employées. C'est du même ordre que : « face d'hyène ! » ou « face de chacal ! » – ces animaux étant aussi dévalorisés que le chien ou l'âne. Dans la société des Wodaabe, il y a des relations à plaisanterie institutionnalisées entre les cousins croisés des

deux sexes, et entre les grands-parents et leurs petits-enfants. Ils se traitent souvent d’âne, de chien ou d’hyène, réciproquement, pour s’amuser. Ainsi les animaux sauvages comme les animaux domestiques sont-ils utilisés pour plaisanter en brousse, loin de la télévision et autres sources citadines d’amusement.

La hiérarchie animale et la hiérarchie humaine

On peut classer les animaux domestiques en fonction de leur statut et de leur valeur relative, selon les Wod’aaɓe. Il en résulte la hiérarchie décrite dans le tableau ci-dessous :

	animaux gardés à la maison, au <i>wuro</i>	animaux gardés dans la brousse
<div><div>haut statut</div><div>↑</div><div>bas statut</div></div>	zébus de race « fulani rouge » aux cornes longues	
	zébus de race « fulani blanc » aux cornes courtes, ou de race « azawak »	
		chameaux de monte
	moutons	
	chèvres	
	ânes	
	chiens	

Tableau 1
Hiérarchie des animaux selon les Wod’aaɓe.

Les animaux sauvages font, eux aussi, l’objet d’un classement hiérarchique, dont il ne sera pas question ici. Quant à la hiérarchie humaine, pour les Wod’aaɓe, elle est la suivante : le haut est occupé par les hommes, le bas par les femmes.

Le terme même qui désigne la femme (*debbo* au singulier, *rewbe* au pluriel) traduit l’infériorité féminine puisqu’il signifie littéralement

« celle qui marche derrière », c'est-à-dire que « la femme suit l'homme ». Cette infériorité se visualise dans l'espace, la femme ou l'épouse marchant derrière l'homme ou le mari pour aller au marché, lors des transhumances ou des longues migrations. À d'autres niveaux également, la femme vient après l'homme (Maliki 1984). Les Wodaabe (aussi bien hommes que femmes) parlent souvent de la femme en tant qu'être de deuxième rang par rapport à son mari ou aux hommes en général – aussi bien en ce qui concerne l'intelligence que le savoir, la capacité de décision ou la force.



Conclusion

L'idéologie des Wodaabe exprime une opposition fondamentale entre l'homme et la femme, qui se reflète dans la poésie et les chansons : l'homme y est souvent loué comme « le propriétaire d'un bel animal », tandis que la femme est décrite comme « la femme qui ressemble à un animal ». Les chants et les poèmes wodaabe témoignent clairement de cette distinction entre les genres, masculin et féminin. Le statut de l'homme est supérieur à celui de la femme, qu'on appelle littéralement « celle qui suit », comme l'animal d'un troupeau qui suit son berger (mâle). Les jeunes hommes wodaabe dansent « comme les grues », tandis que les femmes courent dans la brousse « comme des pintades » ou sautent « comme des écureuils fouisseurs ». Parfois, les hommes sont comparés aux grands oiseaux, qui volent dans le ciel, tandis que les femmes sont « au ras de la terre », à son contact ou même sous terre dans des grottes. Les hommes se comportent avec élégance et dignité, tandis que les femmes sont considérées (par les hommes) comme des créatures plus chaotiques, « courant au hasard dans la brousse » en groupes mal structurés.

Dans la culture des Wodaabe, les hommes représentent l'ordre, « la culture » et « la civilisation », tandis que les femmes sont synonymes de désordre, de chaos, avec un comportement incontrôlé comme un animal, apportant même parfois la destruction et le danger. C'est pourquoi les femmes wodaabe, même pour dormir, sont obligées de garder au moins quelques bijoux, marques de civilisation sur leurs corps « sauvages ».

Bibliographie

BONFIGLIOLI A. M., 1988 —
Du'dal. Histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Wodaaabe du Niger. Cambridge : Cambridge University Press et Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

BOVIN M., 1985 —
Nomades « sauvages » et paysans « civilisés » : Wodaaabe et Kanouri au Borno. *Journal des africanistes*, *Worso. Mélanges offerts à Marguerite Dupire*, tome 55, fasc. 1-2 : 53-73.

BOVIN M. (avec L. WOODHEAD *et al.*), 1988 —
The Wodaaabe, 16 mm film documentaire, 51 minutes. Londres & Manchester : Granada Television of England, série « Disappearing World » (version anglaise).

BOVIN M., 1991 —
« Mariages de la maison » et « Mariages de la brousse » dans les sociétés peule, wodaaabe et Kanuri autour du Lac Tchad. *Actes du IV^e colloque Méga-Tchad, Paris, 14-16 septembre 1988*. In Echard N. (éd.), *Les relations hommes-femmes dans le Bassin du lac Tchad*. Paris, Orstom, Colloques et séminaires : 265-329.

BOVIN M., 1992 —
Pâ Tchad-söens bund. — En film om et venskab. (Au fond du Lac Tchad. Un film sur l'amitié). Film sur les Wodaaabe du Niger/Tchad, 35 minutes Video VHS. Distribution : Statens Filmcentral, Copenhague, producteur : Herremagasinet Film & TV.

BOVIN M., 1995 —
Ethnic Co-existence in Nigeria. Film documentaire, 29 minutes, Video VHS. Réalisateur, producteur et distributeur : Mette Bovin, The Nordic Africa Institute.

BOVIN M., 1997 —
Marginalised Nomads of the Sahel : The Wodaaabe. (Niger).
In : The Indigenous World 1996-97, IWGIA Yearbook 1997. Copenhague : IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs) : 15, 248, 252-256.

BOVIN M. (à paraître) —
Nomads who Cultivate Beauty. Wodaaabe Dances and Visual Arts in Niger. Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet.

DOUGLAS M., 1966 —
Purity and Danger : An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo. Londres : Routledge & Paul Kegan.

DUPIRE M., 1962 —
Peuls nomades. Étude descriptive des Wodaaabe du Sahel Nigérien. Paris : Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme.

HECHT R., 1982 —
Inde na'i : La classification Fulbe du cheptel bovin. Notes et documents voltaïques, vol. 13 (1) : 11-28.

HUGOT H. J. et BRUGGMAN M., 1976 —
Zehntausend Jahre Sahara. Luzern & Frankfurt/M : Verlag C.J. Bucher.

MALIKI A. B. 1984 —
Bonheur et souffrance chez les Peuls nomades, Paris : Edicef-Gilf série Textes et civilisations.

Un poème *boori* de Yâya Nguessek, berger peul de l'Adamaoua

Saibou Nassourou

En guise d'introduction

L'auteur du poème est Yâya Nguessek mais Yâya Hassana est son vrai nom. Nguessek est un surnom, *jammoore*, qui lui a été donné et qui le contrariait beaucoup. Yâya est né vers 1896 dans la région de Tignère. Il est décédé en 1976 dans un village de Meiganga. Nous ne connaissons pratiquement rien de sa généalogie. Certains témoins ont laissé entendre qu'il était un Peul du clan des Wolarbe.

L'activité professionnelle de Yâya était le gardiennage de bétail. C'était donc un berger, *gaynaako*. Il a vécu la plus grande partie de sa vie avec les troupeaux dans les pâturages, *ladde* : la brousse. Sur ses vieux jours, Yâya a rejoint la ville de Ngaoundéré où il est devenu poète ambulant, récitant occasionnellement ses chants d'ancien berger et recevant, de ce fait, quelques cadeaux.

Le poème de Yâya Nguessek que nous présentons appartient au genre *boori*, genre autrefois chanté par des bergers professionnels de l'Adamaoua. Périodiquement, ceux-ci organisaient des concours du meilleur chanteur.

Le poème a été enregistré sur une cassette audiophonique en 1973 à Ngaoundéré par Aladji Abbo Djaouro Boumdjéré qui a ensuite remis un double à la station provinciale de radio-diffusion de Garoua. Ce poème est donc connu depuis assez longtemps des auditeurs peuls et

poulophones. Mais le *boori* reste inconnu du monde scientifique parce qu'il n'a jamais fait l'objet de publication. Les poèmes mi-religieux mi-profanes publiés par Pierre-Francis Lacroix (1965) relèvent d'un genre complètement différent.

Par son contenu, le *boori* rejoint le *daacol* connu surtout dans le Diamaré (Extrême-Nord du Cameroun). Le *daacol* (plur. *daaci*) est lui-même assez mal connu, contrairement au *mbooku* qui lui est pourtant proche (Eguchi 1976, 1978, 1980; Erlmann 1979; Abdoulaye 1988). À notre connaissance, l'article de Paul Eguchi : « Fulbe-ness in Fulbe oral literature of Cameroon » publié en 1993 dans le n° 35 de *Senri Ethnological Studies* est la seule publication à l'heure actuelle qui mentionne le *daacol*.

Suivant la typologie de la littérature peule proposée par Christiane Seydou (1986), les *daaci* représentent un genre littéraire peul original et constituent la version fidèle au Nord-Cameroun des *jammooje na'i* connus au Mali. Les *daaci* et les *jammooje na'i* ont en commun le fait d'être essentiellement consacrés au bétail et aux réalités pastorales.

Les thèmes

Le contenu du poème décrit trois réalités fondamentales : le milieu naturel, les hommes et le bétail. Il évoque les rapports entre l'homme et l'animal dans l'environnement d'une région.

Ngaoundéré et sa région

Le paysage, les conditions climatiques et atmosphériques de Ngaoundéré et de sa région retiennent l'attention du poète. La première image forte qu'il en donne est traduite par l'expression *nyibbi hiiraay*, « il fait sombre et pourtant, ce n'est pas la nuit ». Cela tient à ce que la région a souvent un ciel nuageux, le soleil n'apparaissant que très peu. L'expression traduit le climat pluvieux de l'Adamaoua. L'auteur insiste sur cette caractéristique en énumérant les nombreux endroits réputés recevoir beaucoup de pluies.

Il décrit la brousse qu'il qualifie de noire, *ladde baleere*, pour signifier son aspect désert, parfois hostile, voire effrayant où seul le berger courageux peut s'aventurer ou installer un campement :

116 — mais (où est) Hamadjouldé, le courageux noir au gros cou, vivant dans la brousse effrayante ?

116 — *E toy Hamajulde daande, wordu baleeru nder ladde baleere ?*

Mais cette brousse est également présentée comme un milieu très humanisé, transformé par l'homme et ses animaux. La brousse est traversée de pistes à bétail, parsemée de villages et de campements de bergers. Des pistes sont empruntées par des races particulières de bétail :

38 — Par Wari arrivent les *mbumji*

40 — Par Ngaoumbam, sur les pistes rouges, viennent les *mbumji*

42 — Les *mbumji* arrivent en passant près de la maison de Gna Hamakaïgué qui se trouve sur le bord de Bera.

43 — Les *mbumji* arrivent en passant derrière la maison de Ibrahima Ba Djannga.

44 — (Ils arrivent) en passant près de la maison de Ba Bolo – Bolo qui vit en amont des ravins.

72 — C'est à Katil que les pistes des *mbumji* se séparent.

73 — C'est là où se séparent aussi les parcours boisés. C'est là que se trouve également le domicile de Bâba Barka.

74 — Ces pistes sont celles des bœufs *gunnaaji*.

75 — Celles-ci sont celles des bœufs *daawuuji*.

76 — Celles-là sont celles des bœufs *geweeji*.

77 — (Enfin) celles-là appartiennent aux *suklaaji*.

78 — Les *gunnaaji* se dirigent vers le mont Vilndou.

79 — Les *daawuuji* remontent le long des rivières.

80 — Les *geweeji* partent vers Djasngol.

81 — Les *mbeweeji* s'acheminent vers Sadol Ladan.

38 — *Wari on mbumji ngaddirta.*

40 — *Ngaw-Mbam, laabi bodeeji on mbumji ngaddirta.*

42 — *Dow saare Nya Hamakayge dow Bera mbumji ngaddirta.*

- 43 — *Baawo saare Ibrahiima Baa Jannga on mbumji ngaddirta.*
 44 — *Dow saare Baa Bolo-Bolo boldu hoore gaaruuji.*
 72 — *Don Katil, on laabi mbumji senndirta.*
 73 — *Don woni layde huurude, ngenndi Baaba Barka.*
 74 — *Diya laabi gunnaaji.*
 75 — *Diya laabi daawuuji.*
 76 — *Diya laabi geweeji.*
 77 — *Diya laabi suklaaji.*
 78 — *Gunnaji wadi Vilndu hooseere.*
 79 — *Daawuuji wadi hoore maaje.*
 80 — *Geweeji wadi Jasngol.*
 81 — *Mbeweeji wadi Sadol Ladan.*

Cette brousse pastorale est parsemée de rivières, de montagnes et de ravins, d'espaces boisés. L'auteur parle de sources natronées nombreuses. Au-delà de l'environnement, le poète insiste sur le caractère providentiel de la région. Celle-ci est économiquement riche. Ses habitants sont au-dessus de tout besoin ; ils l'étaient surtout dans le passé :

- 18 — On sait que du vivant de Mamma Lawan, la pauvreté était endormie et ne s'était pas réveillée ; du vivant de Mamma Lawan, la pauvreté n'avait pas atteint le pays de la montagne.
 18 — *O wii nde Mamma Lawan maayaayno, talakaaku daani finaayno ; nde Mamma Lawan maayaayno, talakaaku eeraayno hooseere.*

La région de Ngaoundéré est présentée comme prospère, plus riche que toutes les autres contrées :

- 108 — Il n'y a pas comme Ngaoundéré de l'est à l'ouest, du nord au sud.
 108 — *Ba Ngaw-ndere woodaa fuuna e hirna, woyla e fomm-bina.*

L'auteur cite ses richesses, biens de prestige, indices de statut social élevé. Ce sont : l'esclave, le miel, le lait, la viande, le cheval, la cote de mailles. L'auteur intègre la femme belle et respectée dans cette

liste des biens précieux qui font la singularité, le prestige et la réputation de Ngaoundéré :

109 — On sait que des esclaves, il y en a à Ngaoundéré ; du miel, il y en a à Ngaoundéré ; du lait, il y en a à Ngaoundéré ; de la viande, il y en a à Ngaoundéré ; des femmes, belles et respectées, il y en a à Ngaoundéré ; des chevaux étalons, bons coureurs, il y en a à Ngaoundéré ; de la cote de mailles doublée, il y en a à Ngaoundéré...

109 — *O wi haabe don Ngaw-ndere ; njumri don Ngaw-ndere ; kosam don Ngaw-ndere ; kusel don Ngaw-dere ; debbo mayramjo don Ngaw-ndere ; puccu ngorgu sasaatu don Ngaw-ndere ; sulke-wol sowol don Ngaw-ndere...*

Les hommes

Selon la vision de l'auteur, la société de Ngaoundéré se répartit en cinq catégories socio-ethniques : les esclaves, les Peuls nobles, les souverains, les notables et tous les non-Peuls.

Les esclaves

Les esclaves qui portent des noms distinctifs constituent la première catégorie sociale citée. Ce sont d'abord des femmes esclaves. Le poète les observe dans le cadre des réunions de divertissement, le *hiirde* :

4 — Il s'organisait des soirées pour ces filles de la montagne :
Dannda et Wanndaï, deux jumelles de la maison de Maïna.

4 — *Asirihoy wadannokoy ngaw hakkunde Dannda bee Wannday siwtukoy saare Mayna.*

Le poète se souvient des belles esclaves qui agrémentaient ces rencontres :

22 — Où sont Adjaratou, la servante à Ngaoumbol, Ya Bangué et Dicko de la montagne ?

23 — Où est Soukkounga Séyoubadjam Pounndi ?

24 — Où est la petite et jolie Djoumba ?

25 — Où sont les petites et belles Hâram et Hebbini ?

26 — (Mais surtout où est) Gannda, la servante du chef Bouhâri ?

22 — *Toy Ajaratu kaado mo Ngaw-Mbol, Yaa Baɓe, Dicko hooseere?*

23 — *E toy Sukkunga Seyubajam Punndi?*

24 — *Toy Jumbayel mabbe?*

25 — *Toy Haaramyel mabbe, Hebbiniyel mabbe?*

26 — *Gannda moome e moome, Gannda Jawro Buhaari?*

Certains esclaves hommes sont cités comme des participants actifs au jeu de *hiirde* :

5 — *Tari, Bôlaou et Pamséni (trois) esclaves de Bobbo Hârouna.*

6 — *Mâ Hamman, le serviteur du laamiido ont rencontré Bougoy, Doubbé, Ten, Laoubé et Dâ-Djâlo.*

5 — *Tari bee Boolaw, Pamseeni Bobbo Haaruuna.*

6 — *Maa Hamman, kaado laamiido yii Bugoy, yii Dubbe, yii Ten, yii Lawbe, yii Daa-Juulo.*

D'autres sont présentés comme des bergers faisant parfois preuve de qualités morales : courage et magnanimité, qui sont propres au *pulaaku* et dignes du Peul noble :

116 — *Mais (où est) Hamadjouldé, le courageux noir au gros cou, vivant dans la brousse effrayante?*

117 — *Celui qui avait partagé une noix de cola et s'était oublié.*

118 — *Il n'y a que cette brousse sauvage pour contenir cet éléphant égaré.*

116 — *E Hamajulde daande, wordu baleeru nder ladde baleere?*

117 — *Peccunga gooro dawtiinga.*

118 — *Paljunga nyiibi sey ladde baleere.*

Les Peuls nobles

Les Peuls nobles sont surtout présentés en tant que propriétaires de bétail, chefs de villages et éleveurs. Les grands propriétaires de bétail sont évoqués en mentionnant surtout l'espèce et la qualité de leurs animaux, comme l'attention qu'ils leur portent.

49 — *Bagué Hamman de Yokotôndi ne s'est pas déplacé, mais il a fait transhumier ses bœufs :*

55 — *Où est Bello (le maître) des gunnaaji?*

136 — (Et) Babba était splendide, Babba le petit homme que
cachaient les bosses de ses bœufs.

49 — *Baage Hamman yokotoondi firaay, firni yuurge.*

55 — *Toy Bello gunnaaji ?*

136 — *Babba voodi, dammudo suddaare yuurge.*

Les chefs de village *jawro'en* (sing. *jawro*) sont désignés avec le nom
de leurs villages.

63 — A Sadol Gnako, la colline du chef Daouda.

64 — Mbidou est à Hammowa Yâya.

63 — *Sadol Nyaako townde, jawro Dawda.*

64 — *Mbidu jey Hammowa Yaaya.*

Les bergers sont cités avec mention de leurs qualités professionnelles,
l'amour de leur métier et de leurs animaux.

57 — Qu'on me dise où est Bakari, l'aveugle qui guide avec
perfection ses bœufs *yayraaji ?*

102 — Où est Babba Hassana, le prince de Walkaou ?

103 — Celui-là qui dit que rien n'est aussi émouvant que de
porter un veau et de suivre les *mbumji* traverser la rivière pour
aller s'abreuver à la source natronée.

57 — *Anndanaami toy Bakari bumdo bumtinoowo yayraaji ?*

102 — *Toy Babba Hasana bii laamu Walkaw ?*

103 — *O wii walaa ko yurmotomo ba roonda hannde mbumji
mbumji sey ka dukayal ka duka, fe" a ndiyam, yara ndiyam.*

Une seule femme est nommée parmi les Peuls nobles. C'est Mamma
Lawan, une princesse de Ngaoundéré célèbre pour sa richesse en
bétail.

Les souverains

Le poète parle de deux souverains : le *laamiido* de Ngaoundéré et
celui de Banyo. Il dit peu de chose de ce dernier, seulement le fait
que *laamiido* Adamou a succédé à *laamiido* Yâya. De plus, Adamou
a été élu député et il a beaucoup voyagé. Quant au *laamiido* de
Ngaoundéré, le poète relève la richesse et le prestige exceptionnels

de ce souverain. Il possède beaucoup d'esclaves, en particulier pour garder ses nombreux troupeaux :

106 — Kakkoula, celui qui abreuve, est le gardien des troupeaux du *laamiido* de Ngaoundéré.

106 — *Kakkula mbii njona nday mo ngaawa na'eeje laamiido Ngaw-ndéré*¹.

Les troupeaux du *laamiido* ont un statut spécial. Les sources natio-
nées où ils boivent leur sont réservées :

105 — Kakkoula, celui qui abreuve à Lougou où il n'est pas permis (au commun) de faire boire ni en saison des pluies, ni en saison sèche.

105 — *Kakkula mbii njona nday mo Lugu ruumi yaraay, Lugu seedi yaraay.*

Le *laamiido* est le garant de la prospérité de la région. Cette prospérité exceptionnelle provient de la bénédiction du Cheikh, que le *laamiido* de Ngaoundéré avait sollicitée² :

107 — Celui-ci (le *laamiido*) était allé jusqu'à Sokoto et y avait reçu la bénédiction du Cheikh (en ces termes) :

« qu'Allah te bénisse, bénisse ton royaume, bénisse ta lignée. »

108 — (depuis lors), il n'y a pas comme Ngaoundéré de l'est à l'ouest, du nord au sud.

107 — *O Yahiino haa Sokkoto, Seehu do'ani mo* : « Allah barkidine, barkidin leddima, barkidin jurriya ma. »

108 — *Ba Ngaw-ndere woodaa fuuna e hirna, woyla e fommbina.*

Les notables du *laamiido*

Les dignitaires du *laamiido* sont associés au port de la cotte de mailles, *sulke*, un symbole de l'aristocratie peule. En effet, la cotte de mailles

¹ L'expression *mbii njona nday* est en langue mboum et signifie littéralement : eau/boire/bœufs.

² D'après les historiens, Ardo Ndjibdi, le fondateur de Ngaoundéré, s'est effectivement rendu à Sokoto. Eldridge Mohammadou (1978 : 242-243) relate la rencontre de Sheik Bello et d'Ardo Ndjibdi, la bénédiction que celui-ci reçut et l'apparition miraculeuse qu'il eut du pays de Ngaoundéré.

et la chéchia, *woronnde*, sont des vêtements aristocratiques qui symbolisent le pouvoir et identifient la classe dominante, c'est-à-dire le souverain et les gens de la cour. L'expression *bii woronnde, taan sulke*, « tu es fils de la chéchia et petit-fils de la cote de mailles » est souvent employée, notamment par les griots de la cour. Adressée à un souverain, elle rappelle qu'il appartient depuis des générations à la classe des régnants :

110 — De la cote de mailles doublée, on en trouve chez le colosse de Langui.

111 — De la cote de mailles doublée, on en trouve chez Adam Ba Kaoutal.

112 — De la cote de mailles doublée, on en trouve chez Saou-Mboun.

113 — De la cote de mailles doublée, on en trouve chez Mbandéré.

114 — De la cote de mailles doublée, on en trouve chez Koya, celui à qui Allah a tout facilité.

110 — *Sulkewol sowol don waali nder saare Genndeeru Laangi.*

111 — *Sulkewol sowol don waali nder saare Aadam Ba Kawtal.*

112 — *Sulkewol sowol don waali nder saare Saw-Mbum.*

113 — *Sulkewol sowol don waali nder saare Mbandere.*

114 — *Sulkewol sowol don waali nder saare Koya mo Alla hoynani.*

Les non-Peuls, *haabe*

Des non-Peuls, *haabe* (sing. *kaado*), cités par le poète, représentent des personnalités importantes. Tous les notables nommés sont des non-Peuls. Parmi eux se recrutent donc des dignitaires, membres de la cour du *laamiido* ou des chefs de villages, *jawro'en*. Les non-Peuls dont les noms sont rappelés appartiennent aux ethnies baya et mboun.

89 — Sadol Baya de Yâdji le Baya.

129 — De Mayo Guédi jusqu'à Ngorong, où habite Mamma Fanta, une non-Peul supérieure à tous les autres non-Peuls. Elle est une Mboun de Ndal.

89 — *Sadol Baya, Yaaji Bayaajo*

129 — *Maayo Geedi dilla haa Ngorong, joonde Mamma Fanta,
kaado burnaado haabe, kaado Mbumjo Ndal.*

Il est remarquable que le nom d'une femme soit cité parmi ceux des non-Peuls.

Les bovins

Le poète porte surtout son attention à la race bovine dominante dans la région de Ngaoundéré. Il s'agit de la race des *mbumji*, littéralement : les bœufs du pays mboum, appelés également *gudaali*. À côté des *mbumji*, l'auteur énumère plusieurs autres races identifiées surtout d'après leurs origines géographiques ou humaines : les *gunnaaji*, *daawuuji*, *geweeji*, *suklaaji*, *mbeweeji*, *masooji*, *lammbaaji*.

Ces nombreuses races de bétail peuplent la brousse. Les animaux débouchent de partout. Ils parcourent les collines, longent des ravins et des rivières, accompagnés de bergers courageux et attentifs. Le poète les montre emprunter des pistes, traverser tel campement isolé ou tel village, se rendre à la source natronée (*lawre*) ou rentrer au parc. L'observation est parfois minutieuse, par exemple dans la description de l'abreuvement des animaux au *lawre*.

46 — Les *mbumji* partent et reviennent au pas de course. Ils traversent la rivière pour aller boire. De l'intérieur de leur ventre se fait entendre une musique de clochettes³.

104 — Les voilà repus qui regagnent le parc, dandinant leur bosse, ruminant de l'herbe. Au-dessus de leur dos, plane une fine vapeur. C'est ainsi qu'ils rentrent et ils ne repartiront que demain matin, s'il plaît à Dieu.

³ Afin de boire à la source natronée, le *lawre* bien connu d'Ardo Ndjibdi, les troupeaux doivent traverser une rivière que l'auteur ne nomme pas. Il parle ailleurs de *ndiyam*, l'eau. Cette rivière, c'est probablement la Vina. Les animaux courent pour se rendre au *lawre* et encore pour rentrer au parc, *waalde*. Le *lawre* ne leur était ouvert que quatre fois seulement dans l'année. Ils couraient donc en y allant parce qu'ils avaient une grande envie d'eau natronée. Ils quittaient le *lawre* en courant encore, parce que les vaches avaient hâte de retrouver les veaux attachés au parc. La musique des clochettes évoquée par le poète correspond au bruit que font les parois de l'estomac vide ou plein d'eau des bovins lorsqu'ils courent.

46 — *Mbumji sey ka dukayal ka duka, fe" a ndiyam yara ndiyam, konsihoy mbadannookoy nder reedu maaji.*⁴

104 — *Di kaari, di don hoota, dow babbe maaji, surkoy don wada, yuurge maaji don dimmba, di don tuuta soowowri. Di hooti haa janngo fajiri to jam waali.*

■ En guise de conclusion

Ce court commentaire du poème se veut une invitation pour une recherche plus large et plus approfondie qui mobiliserait tous les spécialistes en sciences sociales, chacun en ce qui le concerne. Nous considérons ce poème comme un document ayant valeur historique et sociologique. Les faits mentionnés ne sont pas un simple produit de l'imagination de l'auteur, mais l'expression vivante de la culture d'un peuple. En ce sens, ce poème est une mine d'informations de première main. En effet, dans une société où domine l'oralité, le poète, plus que le griot, exprime des sentiments et des représentations de son groupe.

Délibérément, nous avons laissé de côté la valeur esthétique du poème, que nous réservons aux spécialistes de la langue. Pour ce qui est de nos préoccupations de sociologue, nous avons relevé dans le texte les faits suivants : la prospérité économique de la région de Ngaoundéré, l'amour et la disponibilité des Peuls envers leurs bovins, la proportion élevée de dignitaires non-Peuls dans une cité peule, la reconnaissance à certains esclaves d'un comportement habituellement associé aux Peuls nobles, l'énumération de produits considérés comme étant de prestige, la présence de quelques femmes parmi les personnalités de premier plan, les rencontres de divertissement qui regroupent jeunes femmes et jeunes gens, le *hiirde*.

En évoquant la prospérité économique de la région de Ngaoundéré, le poème confirme la place privilégiée de l'Adamaoua au Cameroun

⁴ La partie de la phrase : «... *sey ka dukayal ka duka*... » : «... partent et reviennent au pas de course... » est en mboum.

en matière d'élevage. On comprend l'intérêt de certaines recherches, par exemple à propos des migrations dites de pauvreté vers l'Adamaoua (Boutrais 1986, 1991). Ces études présentent aussi la région comme un îlot de prospérité dans le passé, une terre promise qui attirait de nombreux migrants venus des contrées voisines : le Nord du Nigeria, le Nord et l'Extrême-Nord du Cameroun, régions alors plutôt déshéritées. Le deuxième constat, à propos de l'intérêt, de l'amour et de la disponibilité des Peuls envers leurs animaux atteste une disposition de caractère historique et quasi légendaire. La proportion élevée de dignitaires non-peuls dans une cité peule conforte la thèse d'historiens affirmant qu'un compromis intégrationniste déjà séculaire est intervenu entre les Peuls conquérants et les peuples autochtones de l'Adamaoua (Burnham et Last 1994). La reconnaissance à des esclaves de traits de comportement propres aux Peuls nobles invite à relativiser le stéréotype selon lequel l'esclave serait incapable de se comporter en Peul. Il en est de même dans *Silâmake et Pullori*, récit transcrit par Christiane Seydou (1972), dans lequel des différences tranchées opposent l'esclave à son maître peul, selon des caractéristiques stéréotypées de comportement. La mise en avant de biens comme indicateurs de prestige social au temps de Yâya Nguessek permet d'évaluer aujourd'hui, a contrario, l'ampleur des changements de valeurs qu'a connus la société de l'Adamaoua. La présentation de certaines femmes comme des personnalités de premier rang et l'importance des réunions de divertissement entre jeunes femmes et jeunes gens ouvrent de nouvelles pistes de recherche sur le statut social de la femme peule et sur la question des loisirs dans une société traditionnelle⁵.

Ce poème démontre que ce qu'on a souvent coutume d'appeler littérature orale peut concerner une réalité relativement vaste, appréhendée par l'ensemble des sciences sociales. C'est une forme d'expression culturelle qui émane directement des acteurs de la vie sociale.

⁵ Nous avons commencé depuis 1992 des recherches sur cette double question de la femme et des loisirs (Saibou Nassourou 1996).

Remerciements

La transcription et la traduction française de ce poème ont été effectuées avec l'aide précieuse d'Abbas Salaheddine et de Nana Ismaela, originaires de Ngaoundéré. S'ils l'avaient accepté, ils auraient dû être co-signataires de cette contribution. Ils ont ma gratitude. Ma reconnaissance va également à Aladji Déwa Abdoulaoufi et à Aladji Djaouro Boumdjéré de Ngaoundéré pour leurs efforts en tant que traditionalistes dans la transcription et la compréhension du poème. Je remercie aussi Diddi épouse de Gna Alim, Oussoumanou Babbâwa, Yérima Issa et Djîdji Issa qui habitent tous à Ngaoundéré. Ils ont été les premiers informateurs et des guides associés dans l'élaboration de ce travail.

Je remercie enfin le Professeur Eldridge Mohammadou pour avoir accepté de lire et critiquer le manuscrit de ce texte.

BIBLIOGRAPHIE

ABDOULAYE, OUMAROU DALIL, 1988 —
Mbooku, poésie peule du Diamaré
(Nord-Cameroun);
vol. 1 : *Poèmes du Arifo Ali Koura*.
Paris : L'Harmattan, 189 p.

BOUTRAIS J., 1986 —
L'expansion des éleveurs peuls dans
les savanes humides du Cameroun.
In Mahdi Adamu & Kirk-Greene,
A.H.M. (eds.), *Pastoralists of the West*
African savanna. Manchester :
Manchester University Press,
International African Institute :
145-160.

BOUTRAIS J., 1991 —
Pauvreté et migrations pastorales
du Diamaré vers l'Adamaoua
(1920-1970). In Boutrais (ed.),
Du politique à l'économique; études
historiques dans le bassin du lac
Tchad. Actes du IV^e colloque Méga-
Tchad, Paris, 14-16 septembre 1988,
Paris, Orstom, Colloques et
séminaires : 65-106.

BURNHAM P., LAST M., 1994 —
From pastoralist to politician : the
problem of a *Fulbe* « aristocracy ». *Cahiers d'Etudes africaines*, XXXIV ;
1-3 (L'archipel peul) : 313-357.

EGUCHI P. K., 1976 —
Performers of *Fulbe* oral arts
in Diamaré prefecture. Osaka,
Bulletin of the national museum
of Ethnology, I ; 1 : 159-168.

EGUCHI P. K., 1978 —
Beeda, a *fulbe Mbooku* poem.
Osaka, *Senri ethnological studies*, 1
(Africa 1) : 55-88.

EGUCHI P. K., 1980 —
« The wood Ibises » : a *fulbe Mbooku*
poem. Osaka, *Senri ethnological*
studies, 15 (Africa 2) : 125-152.

EGUCHI P. K., 1993 —
« Fulbe-ness » in *fulbe* oral literature
of Cameroon. Osaka, *Senri*
ethnological studies, 35 (Unity
and diversity of a people ; the search
for *Fulbe* identity) : 181-200.

ERLMANN V., 1979 —
Booku, Eine literarisch-musikalische
Gattung der Fulbe des Diamare
(Nord-Kamerun). Berlin : Verlag von
Dietrich Reimer (serie A Afrika-
Band 20), Marburger Studien
zur Afrika und Asien Kunde, 294 p.

- LACROIX P.-F., 1965 —
Poésie peule de l'Adamaoua, Paris :
Institut d'Ethnologie, A. Colin, 439 p.
- MOHAMMADOU E., 1978 —
*Fulbe Hoosere; les royaumes foubé
du plateau de l'Adamaoua au
xix^e siècle : Tibati, Tignère, Banyo,
Ngaoundéré*. Tokyo : Institute for
the study of languages and culture
of Asia and Africa (Ilcaa), 439 p.
- SAÏBOU N., 1996 —
Sukaaku, guerre des cadeaux
et joutes oratoires.
*Ngaoundéré-Anthropos, Revue
de sciences sociales*, 1 : 114-135.
- SEYDOU C., 1972 —
*Silâmaka et Pullori, récit épique peul
raconté par Tinguidji*.
Paris : A. Colin, 277 p.
- SEYDOU C., 1986 —
Aspects de la littérature peul.
In Mahdi Adamu & Kirk-Green (ed.),
*Pastoralists of the West african
savanna*. Manchester : Manchester
University press, International African
Institute : 101-112.
- SEYDOU C., 1995 —
Unité et diversité du monde peul
à travers sa production littéraire :
quelques aperçus. Osaka,
Senri Ethnological studies, 35
(Unity and diversity of a people ;
the search for Fulbe identity) :
163-179.
- ZIMA P.V, 1978 —
Pour une sociologie du texte littéraire.
Paris : Union générale d'éditions.



Le poème – version en *fulfulde*

- 1 — *Aamiina, Aamiina, Aamiina, Aamiina, boori.*
- 2 — *Boori naa semmbe.*
- 3 — *Feeri anndi, feeri anndaay.*
- 4 — *Asirihoy wadannokoy ngaw hakkunde Dannda bee Wannday siwtukoy saare Mayna.*
- 5 — *Tari bee Boolaw, Pamseeni Bobbo Haaruuna*
- 6 — *Maa Hamman kaado laamiido yii Bugoy, yii Dubbe, yii Ten, yii Lawbe, yii Daa-Jaalo.*
- 7 — *Anndi ko waadi Lawbe bee Daa-Jaalo?*
- 8 — *Sabbu Jargiina be Kafi.*
- 9 — *Law Lawbe do'i Daa-Jaalo. Hunnduko Daa-Jaalo buli ndiyam, Lawbe boo daade mum saati nii ba daade genndeeru.*
- 10 — *Malomimbo, jawro Nyorga.*
- 11 — *Marel, Abbo Ja'iimu.*
- 12 — *Matisaka, nguroore Nya Bobbooji Sammba.*
- 13 — *Anndi toy tobbumi, poodmi?*
- 14 — *Lawel Bobbooji Sammba.*
- 15 — *Tobbumi poodmi Ngaw-Kana Bobbooji Sammba, Ngumra Bobbooji Sammba, Njiilugu Bobbooji Sammba.*
- 16 — *Jurumdum Bandil dowdi hooseere, Ngaw-Sele genndeeru Ba Kawtal.*
- 17 — *On jabataa boori, ngookeele, kooteele saare Mayna.*
- 18 — *O wii nde Mamma Lawan maayaayno, talakaaku daani finaayno; nde Mamma Lawan maayaayno, talakaaku eeraayno hooseere.*
- 19 — *Hawtaade bee Kayganma Buuba bii Bamkim.*
- 20 — *Anndanaami toy Listudi Jijji Sukaaru?*
- 21 — *O wii jurumdum Ngaw-Mbol Bobbo Jabbule, Kunndi Boli Bobbo hooseere.*
- 22 — *Toy Ajaratu kaado mo Ngaw-Mbol, Yaa Banje, Dicko hooseere?*
- 23 — *E toy Sukkunga Seyubajam Punndi?*

- 24 — *Toy Jumbayel mabbe ?*
- 25 — *Toy Haaramyel mabbe, Hebbiniyel mabbe ?*
- 26 — *Gannda moome e moome, Gannda Jawro Buhaari ?*
- 27 — *Ngaw-Ndere nyibbi hiiraay.*
- 28 — *Ngaw-Pakay nyibbi hiiraay.*
- 29 — *Ngaw-Ndolon nyibbi hiiraay.*
- 30 — *Ngaw-Mokon nyibbi hiiraay.*
- 31 — *Ngaw-Bele nyibbi hiiraay.*
- 32 — *Ngaw-Ndufuy nyibbi hiiraay.*
- 33 — *Ngaw-Say nyibbi hiiraay.*
- 34 — *yiri... rii... ririi...*
- 35 — *Baa Bolo-Bolo don joodi nder hoore gaaruuji.*
- 36 — *Ngaw-Pakay hakkunde Dannda bee Wannday siwtukoy nder saare Mayna.*
- 37 — *Anndi toy mbumji ngaddirta ?*
- 38 — *Wari on mbumji ngaddirta.*
- 39 — *Toy mbumji ngaddirta ?*
- 40 — *Ngaw-Mbam, laabi bodeeji on mbumji ngaddirta.*
- 41 — *Toy mbumji ngaddirta ?*
- 42 — *Dow saare Nya Hamakayge dow Bera mbumji ngaddirta.*
- 43 — *Baawo saare Ibrahiima Baa Jannga, on mbumji ngaddirta.*
- 44 — *Dow saare Baa Bolo-Bolo boldu hoore gaaruuji.*
- 45 — *Ngaw-pakay hakkunde Dannda bee Wannday siwtukoy saare Mayna.*
- 46 — *Mbumji sey ka dukayal ka duka, fe''a ndiyam, yara ndiyam, konsihoy mbadannookoy nder reedu maaaji.*
- 47 — *Konkotolon Bobbo Haaruuna*
- 48 — *Tuule Baa Wuro Boy Baramje hooseere, gimbe nyaarooje.*
- 49 — *Baage Hamman Yokotoondi firaay, firni yuurge.*
- 50 — *Jurumdum sehum.*
- 51 — *Ngaw-ndere nyibbi hiiraay.*
- 52 — *Anndi toy Buuba Baleeri ?*
- 53 — *Toy Garga koroodu ?*
- 54 — *Toy Hamasayhu Njurumji ?*

- 55 — *Toy Bello gunnaaji ?*
 56 — *Toy Yaajiwa Tinjee ?*
 57 — *Anndanaami toy Bakari bumdo, buntinoowo yayraaji ?*
 58 — *Toy Bakari tedda ko roondi ?*
 59 — *Toy Hasana soppoogel soppunoongel Maayo Gooje ?*
 60 — *Toy Bakari nyakake nyakkininoongel hoore Maarummbi ?*
 61 — *Tuule Baa wuro Boy baramje hooseere, gimbe nyaarooje.*
 62 — *Nyukkotoondu, Baaba Zurkay.*
 63 — *Sadol Nyako townde, jawro Dawda.*
 64 — *Mbidu jey Hammowa yaaya.*
 65 — *Nyannde Garba Iloori egganno, asama nyalli huraago, Iloori ladde ilaay.*
 66 — *Njarnumi lawre Ngaw-ndere balde joweedidî.*
 67 — *Njahumi lawre, kabbumi Wirni.*
 68 — *Njahumi Wirni, kabbumi Sakayon Baa wuro Boy.*
 69 — *Njahumi Sakayon, kabbumi Mbabuwa kaygamma Gooje.*
 70 — *Njahumi Mbabuwa, kabbumi Saabeere Yon, Saabeere jawro Asuura, don woni ngenndi Babba Raabe, don woni Ngaw-Damji, raneewo Bello bii Geego.*
 71 — *Njahumi...*
 72 — *Don Katil, on laabi mbumji senndirta.*
 73 — *Don woni layde luurude, ngendi Baaba Barka.*
 74 — *Diya laabi gunnaaji*
 75 — *Diya laabi daawuuji*
 76 — *Diya laabi geweeji*
 77 — *Diya laabi suklaaji*
 78 — *Gunnaji wadî Vilndu hooseere.*
 79 — *daawuuji wadî hoore maaaje.*
 80 — *Geweeji wadî Jasngol.*
 81 — *Mbeweeji wadî Sadol Ladan.*
 82 — *Njahumi Ngaw-Bamijon, Mbami Jonfu Baleewa.*
 83 — *Njahumi Ngaw-Bami, Wasaande jawro Biyaaji.*
 84 — *Njahumi Wasaande, Yoollel buuli.*
 85 — *Maa -Daaki, Gaaji Banyoro.*

- 86 — *Lipaw nde Mamma Fanta.*
- 87 — *Njiilugu, Maana Gijoore.*
- 88 — *Ngaw-Bal, Hammadu Nyaawal.*
- 89 — *Sadol Baya, Yaaji Bayaajo.*
- 90 — *Jamtal, Yero Kuunga.*
- 91 — *Girgim, Jaalo Baleewa.*
- 92 — *Sabbo Siile, Yaaya Bilaasi.*
- 93 — *Ngaw-Bakla, Buuba Baleewa.*
- 94 — *Waldowa, Buuba Ngaasi.*
- 95 — *Bul, Ireema gunnaaji.*
- 96 — *Tuldoro, Iisa Pullo.*
- 97 — *Magulu, Hamman Waabi.*
- 98 — *Gurnyi, bii Ngaanyi.*
- 99 — *Gumjel Maayo, Zagaay.*
- 100 — *On jabataa boori, ngokeele.*
- 101 — *Anndi toy Bandoro Kaygamma Jabbo Ngaw-Damji, Wammbadi Kaygamma Jabbo Ngaw-Damji, Jalaalu Leewa dubbe daandi mbororoori.*
- 102 — *Toy Babba Hasana bii laamu Walkaw ?*
- 103 — *O wii walaa ko yurmotomo ba roonda hannde mbumji mbumji sey ka dukayal ka duka, fe" a ndiyam, yara ndiyam*
- 104 — *Di kaari, di don hoota, dow babbe maaji, surkoy don wada, yuurge maaji don dimmba, di don tuuta soowowri. Di hooti haa jayngo fajiri to jam waali.*
- 105 — *Kakkula mbii njona nday mo Lugu ruumi yaraay, Lugu sedai yaraay.*
- 106 — *Kakkula mbii njona nday mo ngaawa na'eeje laamiido Ngaw-ndéré.*
- 107 — *O yahiino haa Sökkoto, Seehu do'ani mo : « Allah barkidine, barkidin leddima, barkidin jurriya ma. »*
- 108 — *Ba Ngaw-ndere woodaa fuuna e hirna, woyla e fommbina.*
- 109 — *O wii haabe don Ngaw-ndere ; njumri don Ngaw-ndere ; kosam don Ngaw-ndere ; kusel don Ngaw-dere ; debbo mayramjo don Ngaw-ndere ; puccu ngorgu sasaatu don Ngaw-ndere ; sulke-wol sowol don Ngaw-ndere, don waali nder saare Mayna.*

- 110 — *Sukewol sowol don waali nder Genndeeru Laangi.*
- 111 — *Sulkewol sowol don waali nder saare Aadam Ba Kawtal*
- 112 — *Sulkewol sowol don waali nder saare Saw — Mbum.*
- 113 — *Sulkewol sowol don waali nder saare Mbandere.*
- 114 — *Sulkewol sowol don waali nder saare Koya mo Alla hoynani.*
- 115 — *Duuniyaaru jurumdum sehum, Bobbo Haaruuna Ya – yay...*
- 116 — *E Hamajulde daande, wordu baleeru nder ladde baleere.*
- 117 — *Peccunga gooro dawtiinga.*
- 118 — *Paljunga nyiibi sey ladde baleere.*
- 119 — *To nyiiwa rimi kanni hareema, tinaa nga laata nga daakaala.*
- 120 — *Nyiiwa to laafi, ladde on semti.*
- 121 — *Mbommbon Turmaaƴe, sukkunde laaba duraaƴe.*
- 122 — *Sadol Baya, Yaaƴi Bayaajo.*
- 123 — *Janƴal, Yero...*
- 124 — *Anndanaami... jurumdum...*
- 125 — *Anndi toy mbumji ndirtorto,*
- 126 — *Dow Mberem, mbumji ndirtorto.*
- 127 — *Hoore sakli, mbumji ndirtorto,*
- 128 — *Daƴ Doro, mbumji ndirtorto.*
- 129 — *Maayo Geedi dilla haa Ngorong, joonde Mamma Fanta, kaado burnaado haabe, kaado mbumjo Ndal.*
- 130 — *Yiri... rii... ririi...*
- 131 — *Bumjere nyibbi hiiraay.*
- 132 — *jurumdum...*
- 133 — *Jiga furde fiiri lawre wari Bumjere looki, saali Bumjere hooti dow Kinndi, looki, saali dow Kinndi, hooti hakkunde Maman bee Mabaƴ, looki.*
- 134 — *Min boo, iftumi Ngayha bee turturnde, ngarmi tawmi Gaddo Fali-Fali don Fali yuuge maaƴi joodi.*
- 135 — *Naatmi nder masooje, tawmi maso voodi.*
- 136 — *Babba voodi, dammudo, suddaare yuuge.*
- 137 — *Anndi toy lammbaaji bii Hamateƴteƴ?*

138 — *Fulbe Ngaw-ndere hillake juntuo njuumri nyaama, bira kosam yara, Hama aarti mon haa awdi hooreeji.*

139 — *Garga Fore baaba Atiiku.*

140 — *Yiri... rii... ririi...*

141 — *Nya Hamajulde daande wordu baleeru ?*

142 — *Anndanaami toy jiji sukaru ?*

143 — *Waawa naata, mi naata.*

144 — *Tawo naata, mi naata.*

145 — *Nyango naata, mi naata.*

146 — *Gederi naata, mi naata.*

147 — *Jawro Alim Bejeeji naata, mi naata.*

148 — *Sabbal Dorofi naata, mi naata.*

149 — *Maayo Raneewo naata, mi naata.*

150 — *Maayo Baleewo naata, mi naata.*

151 — *Maayo Bamnyo ko yurmintammi ngan nyibbata hiiraay.*

152 — *Naane dum beerniwol laamiido Yaaya, jotta, Aadamu depi-teejo laamiibe.*

153 — *O yehi Mina, o yehi Arfa, o yehi Kokoro Gonngo gogon Gonngon.*



Le poème – traduction en français

1 — Amen, amen, amen, amen, *boori*.

2 — Le *boori*, ce n'est pas la force.

3 — Certains le connaissent, d'autres ne le connaissent pas.

4 — Il s'organisait des soirées pour ces filles de la montagne : Dannda et Wanndaï, deux jumelles de la maison de Maïna.

5 — Tari, Bôlaou et Pamséni, (trois) esclaves de Bobbo Hârouna

6 — Mâ Hamman, le serviteur du *laamiido* ont rencontré Bougoy, Doubbé, Ten, Laoubé et Dâ-Djâlo.

7 — Qui sait ce qui a opposé Laoubé et Dâ-Djâlo ?

8 — À cause d'un jeune homme, elles se sont battues.

9 — Et alors Laoubé a renversé Dâ-Djâlo. Plein de sang sortait de la bouche de Dâ-Djâlo et le cou de Laoubé aussi s'est enflé et est devenu gros comme celui d'un colosse.

10 — (À) Malommo de *jawro* Gnorga ?

11 — (À) Marel de Abbo Djâ-Imou ?

12 — (Ou à) Matissaka, propriété abandonnée de Gna Bobbôdji Sammba ?

13 — Qui sait où j'ai bourré et fumé (ma pipe)⁶ ?

14 — C'est à la petite source natronée de Bobbôdji Sammba.

15 — J'ai (aussi) bourré (ma pipe) et fumé à Ngaoukana, Ngoumra et Ndjîlougou de Bobbôdji Sammba.

16 — Que c'est émouvant, (souvenez-vous) de Bandil qui se trouve au pied de la montagne, de Ngaousélé du colosse Ba Kaoutal.

17 — (Mais) vous n'encouragez pas le *boori*, applaudissez donc, (sinon), rentrez chez Maïna.

18 — On sait que du vivant de Mamma Lawan, la pauvreté était endormie et ne s'était pas réveillée ; du vivant de Mamma Lawan, la pauvreté n'avait pas atteint le pays de la montagne⁷.

19 — Il y avait aussi Kaigamma Bouba, fils de Bankim.

20 — Souviens-toi de Listoudi Djîdji Soukârou.

21 — C'est émouvant, (pensez à) Ngaoumbol de Bobbo de la montagne.

22 — Où sont Adjaratou, la servante à Ngaoumbol, Ya Bangué et Dicko de la montagne ?

23 — Où est Soukkounga Séyoubadjam Pounndi ?

24 — Où est la petite et jolie Djoummba ?

25 — Où sont les petites et belles Hâram et Hebbini ?

26 — (Mais surtout où est) Gannda, la timide qui rend timide, Gannda la servante du chef Bouhâri ?

⁶ Le tabac et la noix de cola sont deux produits fort prisés dans le milieu social peul traditionnel. Fumer et croquer de la noix de cola traduisent un certain savoir-vivre.

⁷ Le pays de la montagne désigne l'Adamaoua appelé, en *fulfulde* : *hooseeere*.

27 — Ngaoundéré où il fait sombre, alors que ce n'est pas encore la nuit.

28 — Ngaoupakaï où c'est sombre, alors qu'il ne fait pas encore nuit.

29 — Ngaoundolon où il fait sombre, alors que ce n'est pas encore la nuit.

30 — Ngaoumokon où il fait sombre, alors que ce n'est pas encore la nuit.

31 — Ngaoubélé où il fait sombre quand ce n'est pas encore la nuit.

32 — Ngaoundoufouy où il fait sombre quand ce n'est pas encore la nuit.

33 — Ngaousaï où il fait sombre quand ce n'est pas la nuit.

34 — Yiri... rii... ririi...

35 — Bâ Bolo-Bolo a élu domicile en amont des ravins.

36 — À Ngaoupakaï, dans la maison de Maïna (vivent) deux jeunes jumelles : Dannda et Wanndaï.

37 — Qui sait par où viennent les *mbumji*⁸?

38 — Par Wari, arrivent les *mbumji*.

39 — Par où arrivent les *mbumji*?

40 — C'est par Ngaoumbam, sur les pistes rouges, que viennent les *mbumji*.

41 — Par où viennent les *mbumji*?

42 — Les *mbumji* arrivent en passant près de la maison de Gna Hamakaïgué qui se trouve au bord de Bera⁹.

43 — Les *mbumji* arrivent en passant derrière la maison de Ibrahîma Bâ Djannga.

44 — (Ils arrivent) en passant près de la maison de Bâ Bolo — Bolo qui vit en amont des ravins.

⁸ Les *mbumji* sont une race de bœufs, appelés aussi *gudaali*. C'est la variété dominante en Adamaoua. Cette espèce est maintenant protégée dans le département de la Vina. Les animaux de race *mbumji* se caractérisent par une bosse développée, de petites cornes et une grande résistance physique.

⁹ Bera est le nom d'une rivière.

45 — À Ngaoupakaï, dans la maison de Maïna, (vivent) deux jumelles, Dannda et Wandaï.

46 — Les *mbumji* partent et reviennent au pas de course. Ils traversent la rivière pour aller s'abreuver. Dans leur ventre, on entend une musique de clochettes.

47 — À Konkotolon de Bobbo Hârouna.

48 — Les bœufs de Bâ Wouro Boy de la montagne de Baramdjé sont bien gras, mais aussi bien lestes.

49 — Bâgué Hamman de Yokotôndi ne s'est pas déplacé, mais il a fait transhumer ses bœufs.

50 — Que c'est vraiment émouvant.

51 — Ngaoundéré où il fait sombre, quand ce n'est pas encore la nuit.

52 — Qui saura me dire où est Bouba Baléri ¹⁰ ?

53 — Où est Garga Korodou ?

54 — Où est Hammasaïhou Ndjouroundji ?

55 — Où est Bello (le maître) des *gunnaaji* ?

56 — Où est Yadjwa Tindjé ?

57 — Qu'on me dise où est Bakari, l'aveugle qui guide avec perfection ses bœufs *yayraaji* ?

58 — Où est Bakari au lourd fardeau ?

59 — Où est Hassana, le petit débrousseur qui, le premier, avait aménagé Maayo Gooje ¹¹ ?

60 — Où est Bakari Gnakaké qui s'était rebellé du côté de la source de Maroumbi ?

61 — Les bœufs de Ba Wouro Boy de la montagne de Baramdjé sont bien gras, mais aussi bien lestes.

62 — À Gnoukkotondou de Baba Zourkaï.

63 — À Sadol Gnâko, la colline du chef Daouda

64 — Mbidou est à Hammawa Yâya.

¹⁰ Bouba Baléri signifie littéralement : Bouba le taureau noir.

¹¹ Ce vers est une louange de l'auteur à lui-même. Il rappelle qu'il fut le premier habitant de Maayo Gooje.

- 65 — Le jour où Garba Ilôri levait son campement, le ciel était resté couvert toute la journée, mais les torrents n'avaient pas coulé.
- 66 — J'ai abreuvé à la source natronée de Ngaoundéré pendant sept jours.
- 67 — Parti de la source natronée, j'ai campé à Wirni.
- 68 — De Wirni, j'ai marché et j'ai campé à Sakayong Ba Wuro Boy.
- 69 — De Sakayong, j'ai continué et j'ai campé à Mbaboua de Kaïgamma Gôdjé.
- 70 — De Mbaboua, j'ai continué jusqu'à Sâbéré Yong, le domaine de *jawro* Assoura. C'est là que réside aussi Babba Râbé. C'est ce village qu'on appelle encore Ngaoudamdji dit le blanc (autrefois) propriété de Bello fils de Guégo.
- 71 — J'ai marché...
- 72 — C'est à Katil que les pistes des *mbumji* se séparent.
- 73 — C'est là où se séparent aussi les parcours boisés. C'est là que se trouve également le domicile de Baba Barka.
- 74 — Ces pistes sont celles des bœufs *gunnaaji*.
- 75 — Ces pistes sont celles des bœufs *daawuuji*.
- 76 — Celles-là sont celles des bœufs *geweeji*.
- 77 — (Enfin) celles-là appartiennent aux *suklaaji*.
- 78 — Les *gunnaaji* se dirigent vers le mont Vilndou.
- 79 — Les *daawuuji* remontent le long des rivières.
- 80 — Les *geweeji* partent vers Djasngol.
- 81 — Les *mbeweeji* s'acheminent vers Sadol Ladan.
- 82 — Je me suis rendu à Ngaoubamidjon (et) à Mbami de Djonfou Baléwa.
- 83 — Je me suis rendu à Ngaoubami, (puis) à Wassandé de *jawro* Biyadjo.
- 84 — De Wassandé, j'ai atteint *Yoolé buuli*,
- 85 — Mâdâki de Gâdji Bagnoro,
- 86 — Lipaw de Mamma Fanta,
- 87 — Ndjilougou de Mana Guidjôré,
- 88 — Ngaoubal de Hammadou Gnâwal,
- 89 — Sadol Baya de Yadjé le Baya,

- 90 — Djamtal de Yéro Kouna,
 91 — Guirguim de Djâlo Baléwa,
 92 — Sabbo Silé de Yâya Bilassi,
 93 — Ngaoubakla de Bouba Baléwa,
 94 — Waldowa de Bouba Ngassi,
 95 — Bul de Iréma *gunnaaji*
 96 — Tuldoro de Issa le Peul,
 97 — Magoulou de Hamman Wabi,
 98 — Gourgni du fils de Ngagni,
 99 — (Enfin) Goumdjel Mâyo de Zagay.
 100 — Vous n'encouragez pas le *boori*, applaudissez.
 101 — Qui saura me dire où sont Bandoro Kaïgamma Djabbo de Ngaoudamdji, Wammبادi Kaïgamma Djabbo de Ngaoudamdji, Djalalou Léwa, celui-là qui a un derrière aussi fort que la croupe d'un castré mbororo¹²?
 102 — Où est Babba Hassana, le prince de Walkaou ?
 103 — Celui-là qui dit que rien n'est aussi émouvant que de porter un veau et de suivre les *mbunji* traverser la rivière pour aller s'abreuver à la source natronée.
 104 — Les voilà repus qui regagnent le parc, dandinant leur bosse, ruminant de l'herbe. Au-dessus de leur dos, plane une fine vapeur. C'est ainsi qu'ils rentrent et ils ne repartiront que demain matin, s'il plaît à Dieu.
 105 — Kakkoula, celui qui abreuve à Lougou où il n'est pas permis (au commun) de faire boire ni en saison des pluies, ni en saison sèche.
 106 — Kakkoula, celui qui abreuve, est le gardien des troupeaux du *laamiido* de Ngaoundéré.
 107 — Celui-ci était allé jusqu'à Sokoto et y avait reçu la bénédiction du Cheikh (en ces termes) : « qu'Allah te bénisse, bénisse ton royaume, bénisse ta lignée. »
 108 — (Depuis lors), il n'y a pas comme Ngaoundéré de l'est à l'ouest, du nord au sud.

¹² *Mbororo* désigne à la fois une race de bovins et les Peuls nomades qui la détiennent.

109 — On sait que des esclaves, il y en a à Ngaoundéré ; du miel, il y en a à Ngaoundéré ; du lait, il y en a à Ngaoundéré ; de la viande, il y en a à Ngaoundéré ; des femmes, belles et respectées, il y en a à Ngaoundéré ; des chevaux étalons, bons coureurs, il y en a à Ngaoundéré ; de la cotte de mailles doublée, il y en a à Ngaoundéré (on en trouve chez Maïna).

110 — De la cotte de mailles doublée on en trouve chez le colosse de Langui.

111 — De la cotte de mailles doublée on en trouve chez Adam Ba Kaoutal.

112 — De la cotte de mailles doublée on en trouve chez Saou-Mboun.

113 — De la cotte de mailles doublée on en trouve chez Mbandéré.

114 — De la cotte de mailles doublée on en trouve chez Koya, celui à qui Allah a tout facilité.

115 — Que c'est vraiment triste la vie, (ah !) Bobbo Hârouna... ya — yay...

116 — Mais (où est) Hamadjouldé, le courageux noir au gros cou, vivant dans la brousse effrayante ?

117 — Celui qui avait partagé une noix de cola et s'était oublié.

118 — Il n'y a que cette brousse sauvage pour contenir cet éléphant égaré.

119 — Quand un éléphant met bas, on est rassasié du colostrum, sauf si par nature et particulièrement il donne peu de lait.

120 — Quand un éléphant est maigre, la honte revient à la brousse.

121 — Mbonmbong Tourmadjé est le lieu des pâturages boisés, mais qui ne manque pas de produire de beaux bœufs.

122 — À Sadol Baya (habite) Yadjî le Baya.

123 — À Djamtal (habite) Yéro.

124 — Qui saura me dire... c'est triste...

125 — Qui sait par où descendent les *mbumji* ?

126 — Est-ce par Berem qu'ils descendent ?

127 — Par la source de Sakli, descendent les *mbumji*.

128 — Par Dang Doro, descendent les *mbumji*.

129 — De Mâyo Guédi jusqu'à Ngorong où habite Mamma Fanta, une non-Peul supérieure à tous les autres non-Peuls. Elle est une Mboum de Ndal.

130 — Yiri... rii... ririi...

131 — À Boumdjéré où il fait sombre, alors qu'il ne fait pas encore nuit.

132 — Que c'est émouvant.

133 — Le vautour gris a quitté la source natronée pour Boumdjéré où il s'est reposé, puis est reparti sur Kinndi, s'y est reposé encore. Enfin il est reparti de là et s'est retrouvé entre Maman et Mabang où il s'est encore reposé.

134 — Et moi, parti de Nganha en m'étant rebellé, j'atteignis ces lieux et y rencontrai Gaddo Fali-Fali contenant son troupeau de bœufs à la bosse remarquable.

135 — J'entrai dans le troupeau de *masooji* que je trouvais beau.

136 — (Et) Babba était splendide, Babba le petit homme que cachaient les bosses des bœufs.

137 — Qui sait où se trouvent les animaux marqués du fils de Hamatintin ?

138 — Pendant que les autres *Fulbe* de Ngaoundéré passaient leur temps à recueillir du miel pour manger et à traire des vaches pour boire du lait, Hama était le premier pour ses animaux reproducteurs.

139 — (Et) Garga Fore, le père de Atikou ?

140 — Yiri... rii... ririi...

141 — (Où est) *Gna* Hamadjouldé, le courageux noir au gros cou ?

142 — Qui saura me dire où est Djidji Soukarou ?

143 — Le jour du marché de Wâwa, je suis à Wâwa.

144 — Le jour du marché de Tawo, je suis à Tawo.

145 — Le jour du marché de Gnango, je suis à Gnango.

146 — Le jour du marché de Guédéri, je suis à Guédéri.

147 — Le jour du marché de Djaouro Alim Beguédji, je suis à Djaouro Alim Beguédji.

148 — Le jour du marché de Sabbal Dorofi, je suis à Sabbal Dorofi.

149 — Le jour du marché de Mâyo Ranéwo, je suis au Mâyo Ranéwo.

150 — Le jour du marché de Mâyo Baleewo, je suis au Mâyo Baleewo.

151 — Le Mâyo Bamnyo m'émeut parce qu'il y fait sombre alors que ce n'est pas encore la nuit.

152 — Autrefois, Bamnyo était la ville du *laamiido* Yâya, aujourd'hui, c'est celle d'Adamou le député des *laamiibe*.

153 — Celui-ci a voyagé à Mina. Arfa et atteint le bout du monde.

L'animal et l'imaginaire social

thème 4

L'homme et la vache dans l'esthétique des Peuls Wodaaabe

Mahalia Lassibille

Lors de mes recherches au Niger en 1994, 1996 et 1997 pour étudier les danses des Wodaaabe, pasteurs nomades d'origine peule, j'ai été frappée, comme beaucoup d'observateurs, par leur attachement aux zébus qu'ils élèvent. Le partage de leur vie quotidienne pendant quelques mois dans différentes régions (Dakoro, Abalak...), mais aussi les entretiens menés avec ceux qui, ayant perdu leur troupeau, se trouvaient sédentarisés à Niamey, m'ont permis de mieux cerner la relation particulière qu'ils entretiennent avec cet animal auquel ils sont tout particulièrement attachés.

L'alliance entre les Wodaaabe et les zébus *bororooji* est telle qu'on nomme plus communément cette ethnie «Peuls Bororos». Cette identification est révélatrice de la place essentielle de la vache chez eux : «Pour nous, le troupeau, c'est notre seule force et notre seule richesse. Sans troupeau, un Bodaado¹ est un misérable, c'est comme un mort. Nous vivons pour le troupeau. Nous vivons par le troupeau. C'est par un taureau égorgé qu'un nom nous est imposé. Il faut égorger trois taureaux pour nous marier. Ce sont encore des bêtes que nous donnons au père de notre femme, pour qu'il laisse sa fille habiter chez nous. Ce sont des bêtes que nous laissons en héritage à notre femme et à nos enfants. Ce sont des vaches encore que nous prêtons les uns les autres, selon notre tradition» (Maliki 1984 : 57).

Nous étudierons plus en détail cette relation, qui va au-delà d'un rapport matériel et économique, en montrant l'importance que la

¹ Singulier de Wodaaabe.

notion d'esthétique y occupe. Ceci nous permettra de comprendre en quoi cette dimension, trop souvent oubliée, associe elle aussi et de façon fondamentale et profonde, l'homme et l'animal et de réfléchir aux raisons de l'importance de l'esthétique pour cette ethnie.

De l'alliance entre l'homme et la vache

L'alliance des Wodaabe avec les zébus *bororooji* qu'ils élèvent est constamment mise en valeur à tel point qu'il n'y a pas de description de cette ethnie sans l'évocation de cet animal aux hautes cornes en lyre. Il est la « valeur en soi » qui satisfait les besoins des Wodaabe tant physiques que sociaux. Il fournit le lait, aliment indispensable pour ces pasteurs. Il permet des échanges commerciaux sur les marchés, par la vente de l'animal lui-même ou des produits laitiers supplémentaires, et finance principalement l'achat de mil qui complète l'alimentation des Peuls nomades, surtout en saison sèche lorsque la production laitière décline. Il est la base des relations sociales au sein de l'ethnie : prêt de vache dit *habbaanae* par lequel un Bodaado prête à un ami ou une personne en difficulté une génisse pendant plusieurs années pour l'aider à reconstituer son troupeau, lien social fondamental ; sans le sacrifice de bovin, pas d'imposition du nom, pas de mariage possible... La vache est présente à tous les moments importants de la vie des Wodaabe qui disent : « La grandeur et la gloire de tout Bodaado est la vache : sa force, sa vie... Le troupeau, c'est la vie, c'est la nourriture. Le troupeau, c'est la force, la seule sécurité. Le troupeau, c'est le prestige, l'estime des autres. C'est la gloire. Alors que le manque de troupeau, c'est la moquerie, la honte » (Maliki 1984 : 50). « La vache, c'est le bonheur. Parce qu'elle donne, nourrit et produit. Elle signifie pour nous l'accroissement, l'augmentation » (*ibid.*, p. 52). « Tout Bodaado vit en fonction du troupeau : c'est là sa seule richesse » (*ibid.*, p. 65).

D'où la valorisation du métier de pasteur qui tend à être quasi exclusif. Les Wodaabe ignorent les autres activités comme l'artisanat, les méprisent même, et n'ont pour source de revenus que le troupeau, en

dehors de cas de nécessité extrême. « Nous, les Wodaaabe, nous ne pratiquons pas la culture des champs. Nous ne savons pas faire de commerce. Nous n'avons pas d'autre travail que l'élevage : c'est notre seul métier. Tout le reste à nos yeux, n'est que mensonge. En venant à la vie, nous n'avons trouvé que la vache » (*ibid.*, p. 48-49). « Pour nous, les Wodaaabe, la pratique de l'élevage est quelque chose de très grand, qui nous permet de constituer un peuple. Sans le bétail, il n'y a pas de communauté. En plus, on ne peut pas pratiquer l'élevage et rester tout seul à l'écart du groupe. L'élevage est comme un chemin, qu'il nous faut parcourir ensemble » (*ibid.*, p. 52).

Un chef bodaado explique ainsi : « Il n'y a pas de lieu où vit le Bodaado. Le Bodaado est toujours derrière les vaches » (Abala *in* Césaire 1974 : 80). Car si les Wodaaabe se déplacent sans cesse, ils sont toujours à un seul endroit, avec leur troupeau, à la fois physiquement mais aussi culturellement. Et cet attachement va bien au-delà d'une relation de nécessité. Le zébu n'est pas seulement un moyen de subsistance, il devient un « moyen d'existence » en constituant une référence identitaire.

Si les rôles remplis par la vache expliquent sa place essentielle dans la vie des Wodaaabe, ils n'éclairent qu'en partie l'attachement si fort, la relation si particulière qu'ils entretiennent avec cette race précise qu'est le zébu *bororooji*. Nous pouvons nous risquer à parler, au-delà d'une complicité, d'une connivence nécessaire et inévitable entre l'homme et l'animal qu'impliquent une observation continue, des habitudes acquises tout au long du quotidien, une vie partagée et des existences interdépendantes, d'une véritable identification des Wodaaabe aux zébus *bororooji*. Cet animal devient ce par quoi on les identifie et ce à quoi ils s'identifient eux-mêmes. Ils sont en effet les seuls à posséder cette espèce de zébus dont ils font un élevage quasi exclusif, ne diversifiant leurs troupeaux que pour des adaptations inéluctables. D'où le nom que les populations environnantes leur ont attribué, les Peuls Bororos.

Cette union est ainsi fondée dans une origine mythique commune. Prenons le récit d'un Bodaado comme exemple : « Il y avait deux orphelins, un garçon et sa sœur cadette. Ils habitaient au bord de l'eau et chaque soir ils allumaient du feu pour camper au bord du fleuve. Un jour une vache sortit de l'eau, puis le lendemain elle revint vers quatre heures du matin. Les orphelins allumèrent un feu un peu plus

loin de la rive. Alors un grand troupeau en sortit et s'approcha du feu. Ils essayèrent de traire tandis que les veaux tétaiement et ils y réussirent. Vers quatre heures du matin, les vaches retournèrent vers l'eau. Le troisième jour, ils allumèrent le feu plus loin. Les vaches sortirent encore de l'eau et vinrent autour du feu. Ils traient lorsque les veaux eurent tété. Puis le matin ils emmenèrent le troupeau avec eux. Le frère aîné s'appelait Fu, mais le nom de sa sœur est inconnu. Le frère et la sœur se marièrent ensemble et ils eurent deux enfants, le premier fils fut l'ancêtre des Peuls, le second celui des Bororos... Quand ils furent grands, leur père leur dit de choisir dans son troupeau les bêtes qu'ils préféraient. Le cadet choisit les vaches à grandes cornes, c'est pourquoi les Bororos ont aujourd'hui des vaches à longues cornes, et l'aîné, l'ancêtre des Peuls, prit les vaches aux cornes courtes » (Dupire 1962 : 29-30).

Cette identification au zébu *bororooji* existe au niveau de l'ethnie mais aussi au niveau individuel. Elle devient alors plus quotidienne, plus concrète. Ainsi dans les chants, le berger est appelé par le nom de sa génisse préférée, allusion qui permet une reconnaissance précise. « Penser au jeune berger, c'est évoquer les plus beaux produits de son troupeau » (*ibid.*, p. 16).

■ Une union dans l'esthétique

Pourquoi cet attachement si fort des Wodaaabe à la race *bororooji* qu'il est parfois jugé anti-économique ? Ces pasteurs répondent unanimement : « Seules les vaches *bororooji* sont belles à nos yeux ». Non pas que seule la beauté explique cet attachement, ce qui serait excessif, mais elle y occupe néanmoins une part essentielle. Car l'esthétique est une valeur sociale fondamentale pour les Peuls nomades, une préoccupation constante dans tous les aspects de leur vie.

Les zébus *bororooji* rassemblent, incarnent en effet les critères esthétiques que les Wodaaabe valorisent tant sur le plan physique (robe rouge, cornes en lyre) que pour ses qualités telles que son sens de l'orientation, son caractère fier et rebelle, sa fidélité. Ainsi ces pasteurs ont tenté de lui conserver sa morphologie, sa robe à laquelle ils portent une attention particulière, puisqu'il y a des robes bénéfiques et malé-

fiques, mais aussi son caractère. Ils sont fiers de posséder les représentants d'une « race antique ». Car, s'ils pratiquent, en « pasteurs intelligents » des croisements avec d'autres races comme la vache *azawak*, meilleure laitière et reproductrice, qui vit plus longtemps, est plus apte au dressage et qui se contente de moins bons pâturages, les Wodaabe méprisent ces animaux aux mœurs sédentaires, au cornage peu développé, qui manquent de sens de l'orientation et de sauvagerie, contrairement au zébu *bororooji*.

En effet, les Wodaabe expliquent : « Une belle vache, c'est une vache rouge, grasse, avec de grosses et grandes cornes, de grandes oreilles et une peau très lisse. Pour les Wodaabe, ce sont les *bororooji* qui sont les meilleures à cause de leur fidélité. Ce ne sont pas des vaches faciles à voler. Elles sont très fidèles à leur propriétaire. » Un Bodaado ajoute : le zébu *bororooji* « ne quitte jamais son campement et même s'il fait vingt kilomètres, il revient toujours à son campement. Alors que l'autre race de vaches, celle des Peuls, qui ne sont pas des *bororooji*, ce sont des vaches qui ne quittent pas tellement le campement et qui ne reviennent pas. Nous n'aimons pas ce genre de vaches. On ne peut pas voler un taureau *bororooji*. Même si on le perd sur des kilomètres, on peut espérer le retour de ce taureau » (notes de terrain, 1997). Le zébu *bororooji* présente donc de grandes qualités d'adaptation à la brousse. Et s'il est difficile à dresser, cette espèce semi sauvage a donc un caractère digne que les Wodaabe apprécient.

Les femmes aussi évoquent la beauté de cette race : « En dehors d'un homme ou d'une femme, ce qui peut être beau, c'est une vache. Une belle vache, c'est comme les nôtres, avec de grosses cornes, de bonne race, qui ont du lait » (notes de terrain, 1997). Cette dernière citation donne un éclairage nouveau. En effet, pour parler d'esthétique, les Wodaabe n'évoquent pas la beauté de façon abstraite, globale, mais utilisent immédiatement un exemple concret. Le premier cité est la beauté de l'homme et de la femme. Puis vient la vache. Cette association dans l'esthétique renforce l'idée d'alliance entre le Bodaado et le zébu selon une approche plus symbolique. Dissociés dans les esprits des Wodaabe, puisqu'ils appartiennent à des genres différents (humain : genre *O/Be* ; vache : genre *Ge/Di*), ils rentrent pourtant, même si cela semble étonnant, dans les mêmes catégories en ce qui concerne l'esthétique : le même vocabulaire est utilisé (*woodgo*), les mêmes expressions qui correspondent aux mêmes

familles de concepts, à des jugements et critères identiques. Quels sont-ils ?

Tout d'abord, il existe des critères communs sur le plan physique. Même si, bien sûr, comparer physiquement un homme et une vache est impossible, il y a pourtant des éléments généraux qui se rejoignent. Pour les zébus, la face et l'encolure doivent être élancées et minces, les membres longs, ce qui leur donne une grande agilité. Un taureau étalon doit avoir une allure puissante avec une bosse très développée. De même, un homme beau a le corps mince, les attaches fines et les membres allongés. Ses traits doivent être fins. « L'homme, ce qui nous fait le célébrer comme beau, disent les Wodaabe, c'est quand son corps est beau, qu'il est jeune car alors il est fort » (Abala *in* Césaire 1974 : 140), quand « il est rassasié de lait, de paix, il est en bonne santé et il a la plénitude de ses forces » (*ibid.*, p. 26).

Il existe aussi des critères communs concernant certains traits de caractère : pour ces pasteurs, le zébu *bororooji* est beau car c'est un animal fier, difficile à dresser et qui ne se soumet pas, comme le Bodaado. Ainsi M. Dupire écrit : «... les plus purement nomades parmi les Peuls, les plus sauvages parmi les zébus nous apparaissent déjà liés par des accords morphologiques, résultat d'une adaptation peut-être millénaire de l'homme et de l'animal à un milieu physique inexorable » (1962 : 20).

Un moment essentiel où les Wodaabe célèbrent la beauté, l'élection lors de la danse *geerewol* du plus beau danseur par une jeune fille, en est la plus flagrante illustration. On dit à la jeune électrice : « Va choisir le taureau », car le danseur élu est appelé « taureau-étalon ». Un Bodaado nous a expliqué : « On compare l'élu à un taureau car c'est une image. Quand, parmi les vaches, un taureau se fait remarquer par sa beauté, on dit « Voilà un taureau ! » C'est la même chose parmi les hommes. Si c'est le plus beau qu'on a choisi, on dit que c'est un taureau » (notes de terrain, 1997). Cette appellation montre combien la beauté de l'homme et celle du taureau sont associées. Ainsi peut-être n'est-ce pas un hasard si pour la *geerewol*, le danseur utilise pour son maquillage non pas de l'eau comme pour les autres danses, mais du beurre, produit de la vache, non pas une poudre ocre mais une poudre rouge comme la robe des zébus *bororooji*. Adéquation profonde et symbolique du danseur et du taureau dans l'élément le plus essentiel de leur vie, la danse, particulièrement cette danse qu'ils

placent au-dessus de toutes, la *geerewol*. Elle met en jeu la beauté et au-delà la continuité du groupe, continuité « physique » par les mariages qu'elle implique, continuité de l'identité par les valeurs qu'elle incarne et affirme.

Enfin un dernier élément commun concerne l'idée de race, de « bonne race ». Cette notion semble évidente pour les espèces animales. Les Wodaabe expliquent : « Une vache, par exemple, tu dois lui amener un beau taureau pour avoir une belle race. La belle race, c'est la *bororooji* » (notes de terrain, 1997). C'est pourquoi ils cherchent à la conserver par une sélection orientée, par un choix attentif du taureau-étalon, qui va se porter généralement sur un *bororooji*, pour assurer la continuité de l'espèce. Or cette même notion de race est utilisée à propos de la beauté humaine. Les Peuls disent : « Un homme beau, c'est un homme de bonne descendance, de grande renommée. La beauté est liée aux traits physiques mais aussi aux qualités morales. On regarde d'abord la descendance de la personne, qui doit être bonne, une famille de bonne moralité... La beauté est très importante chez les Wodaabe mais elle ne se situe pas n'importe où. Il faut parmi les Wodaabe une race noble. Il y a des races nobles et des lignages qui ne sont pas nobles. Pour qu'un lignage ait une grande renommée, il doit passer par le concours de beauté qu'est la *geerewol*. L'homme choisi donne à son lignage qui a ainsi remporté la victoire, une grande renommée » (notes de terrain, 1997).

Ces citations révèlent la place essentielle de la beauté pour cette ethnie à tel point que, comme le rapporte M. Dupire, un pasteur peut garder une vache improductive si elle est belle car elle porte bonheur au troupeau, ce qui nous a été confirmé lors de nos recherches de terrain. À l'opposé la laideur est rejetée, censée porter un malheur contagieux : « Cette vache est laide. Elle n'existe pas. Elle n'a pas d'existence parmi les vaches, elle n'a rien de beau et ne mérite pas de suivre les vaches » (Abala in Césaire 1974 : 150).

« Quand elle naît et qu'elle n'a pas un beau pelage, nous la retirons car si nous ne la retirons pas, toutes les vaches seront mauvaises, ce qui les engloutira » (*ibid.*, p. 240). Ce chef bodaado ajoute : « Tout ce qui n'est pas beau nous déplaît et nous fend le cœur, nous ne pouvons nous empêcher d'en rire en disant : « Oh Dieu, qu'il est laid ! » (*ibid.*, p. 148). « Il n'y a rien d'inférieur à la laideur » (*ibid.*, p. 72).

Mais pourquoi l'esthétique est-elle à ce point primordiale pour cette ethnie ? Que révèlent ces critères de beauté communs entre l'homme et la vache ? Que mettent-ils en jeu, qu'ont-ils de si important pour leur être commun ?

■ La beauté : un enjeu de pérennité

Cette valorisation de l'esthétique est peut-être à comprendre comme aspiration à une éternité. La beauté chez les Wodaabe, autant pour les hommes que pour les zébus, c'est la jeunesse c'est-à-dire à la fois la beauté physique, la force et la santé. « L'homme, ce qui nous fait le célébrer comme beau, c'est quand il a bu à sa soif... et qu'il est jeune car alors il est fort ; la beauté s'arrête avec la jeunesse » (*ibid.*, p. 140). De même « la vache de trois ans est la plus belle » (*ibid.*, p. 26). Ce point qui peut paraître évident a pourtant une signification plus profonde : la fécondité. En effet, un être beau est en âge de procréer : « Rien n'est plus beau qu'une jeune fille de seize ans, qu'un jeune homme de dix-sept ans... qu'une génisse de trois ans accomplis... La troisième des belles choses : des vaches à la robe rouge, rassasiées d'herbe avec, parmi elles, un taureau étalon, toutes ayant de jeunes veaux... pendant que ta femme est présente, celle que tu aimes et qui se trouve allongée sur le lit, c'est cela qui est beau » (*ibid.*, p. 22). À ce propos riche en symboles de fertilité, nous pouvons ajouter que pour les Wodaabe, une femme est belle « quand elle a une jeune grossesse » (*ibid.*, p. 30) et une vache « lorsqu'elle porte son veau... C'est alors qu'elle a le plus de beauté, à quelques mois de la naissance de son petit » (*ibid.*, p. 28).

Or l'enjeu de la fécondité, c'est bien la permanence du groupe. Homme et animal sont ainsi, par le biais de l'esthétique, dans la plus puissante des alliances, celle qui a pour but la survie du groupe, celle qui a pour symbolique l'aspiration à une éternité. Prospérité du bétail et fécondité humaine sont inséparables à la fois sur un plan matériel, l'existence des hommes et des vaches étant interdépendante, et sur un plan plus symbolique comme le révèlent certains rites pratiqués par les Wodaabe. La vache est un réceptacle de forces, une source de fécondité que ces pasteurs essaient de capter par des sacrifices effec-

tués lors de toutes les cérémonies importantes de la vie : imposition du nom, mariage, rite funéraire, investiture des chefs, fêtes de saison des pluies...

Chaque fois que l'homme franchit une étape de la vie, il a besoin de la force fécondante de la vache. « Nous pensons que la vache a un pouvoir fécondant, nous ne la sacrifions pas pour rien » (Labatut 1978 : 77) disent-ils. Le sacrifice qui a lieu lors de la cérémonie d'imposition du nom appelée *indeeri* ou *umto*, est révélateur de cette thématique. «... La naissance sociale de l'enfant nécessite la participation du bétail et, par un choc de retour, cette consécration de l'acte humain de procréation acquiert la valeur d'un rite magique pour le troupeau, de force et de santé pour l'individu. Dans ce rituel auquel participent hommes et bêtes, les uns les autres se revivifient aux sources mêmes de la vie » (Dupire 1962 : 231).

La vache, source de lait, symbole de prospérité, de santé, de vie, est sacrifiée pour célébrer cette existence à venir, lui procurer la force dont elle aura besoin, et attirer sur elle tout ce qui constitue le bonheur pour les Wodaaße. C'est par ce sacrifice que le père acquiert tous ses droits sur l'enfant et affirme sa paternité sociale. De même, le pasteur va tenter de transmettre à son troupeau « la qualité de fécondité que contiennent tous les éléments relatifs à une naissance » (*ibid.*, p. 228). ainsi que l'illustre la pratique suivante : le septième jour après la naissance, une vieille femme rase la tête du bébé, l'arrose de lait et dépose ses cheveux dans unealebasse remplie de ce même liquide. Puis elle enterre le tout sous le parc à bétail pour la prospérité du troupeau. « Probablement faut-il voir dans le désir des Wodaaße à voir proliférer leurs troupeaux une des raisons pour lesquelles ils attachent tant d'importance à cette cérémonie » (*ibid.*, p. 231). Un autre exemple est révélateur de l'alliance nouveau-né et bétail : les Bororos Jafun de l'Adamawa baignent le bébé dans l'herbe trouvée dans la panse de l'animal tué et lui enduisent la tête de son sang. Cette identification entre homme et vache est telle que seules des parties précises de viande sont données à certains groupes sociaux selon une symbolique particulière et un principe de magie sympathique : « Les jeunes obtiennent le cou pour bien chanter, le ventre et les testicules pour être féconds; les hommes, le poitrail, symbole de force virile et la cuisse droite pour être d'infatigables marcheurs; les femmes, les

épaules pour augmenter la vigueur de leurs bras dans les travaux féminins...» (Labatut 1978 : 78).

Le sacrifice des « taureaux d'alliance » lors des cérémonies *ngaanyka*, célébrées à la saison des pluies par deux lignages *wodaabe* alors réunis, se place dans la même perspective. Après que ces lignages, hôte et invité, se soient « confrontés » pendant plusieurs jours à travers les danses des jeunes hommes, les danses *geerewol*, la cérémonie est clôturée par l'immolation d'un taureau offert par les hôtes, symbole de l'alliance des deux groupes. La viande est découpée en longueur en deux parties strictement identiques et partagée de façon strictement égale entre eux : les hôtes envoient la totalité du taureau sacrifié, reconstitué et paré, aux invités qui en renvoient la moitié. Chaque lignage doit alors effectuer « la montre du taureau » c'est-à-dire désigner correctement, sous le contrôle impitoyable du lignage adverse, les différentes parties de l'animal et les objets qui l'accompagnent, tous en lien avec le monde pastoral : louche, fouet à lait, calebasse, couteau, hache. Par cet exercice, il démontre qu'ils sont de « bons Wodaabe » et connaissent la culture traditionnelle. P. Paris écrit : « Le rituel de ce que nous appelons « les taureaux de l'alliance » apparaît bien une célébration incantatoire et symbolique pour la perpétuation d'une communauté humaine solidaire dans le partage d'un dessein bien établi et relativement simple : rester Peuls et pasteurs. C'est le renouvellement de ce vœu qui appelle et justifie l'immolation de ces taureaux de *ngaanyka* » (1997 : 94).

La valorisation de la beauté chez les Wodaabe et leur conception esthétique concernant les hommes et les bêtes, jeunesse, force, fécondité, est à comprendre dans une recherche de continuité « physique » par la reproduction des êtres, élément primordial qui dépend de la prospérité du bétail et des hommes, ce qu'ils tentent d'obtenir par divers rites. Or cette préoccupation est en rapport direct avec le quotidien des Wodaabe, leur mode de vie précaire où un troupeau rapidement et facilement perdu (épizooties, sécheresses...) est si difficile à reconstituer, contrairement à la vie d'un paysan qui peut espérer une bonne récolte l'année suivante. Leur vie est faite de soumission à la nature, de confrontation à la mort comme l'illustrent les propos de cette femme *bodaado* : « La mort seulement, c'est le vrai malheur... parce qu'après la mort, on ne peut plus rien faire. Contre la mort, il n'y a pas de remèdes. » « La vie vient, la vie s'en va... On ne peut pas y échapper » (Maliki 1984 : 25).

Pour les Wodaabe la vie est marquée par une précarité inévitable. « Quand tu éprouves un bonheur, même au milieu du bonheur, tu sais que cela ne va pas durer. Tu sais que le malheur viendra de nouveau. Le malheur suit le bonheur. Le bonheur suit le malheur. Après l'apaisement, la souffrance, et après la souffrance de nouveau l'apaisement. C'est comme la nuit après le jour ou la saison sèche après la saison des pluies » (*ibid.*, p. 24). « Le manque de bonheur, c'est la mort. Le manque de bonheur, c'est la maladie, la solitude sans enfants, la misère sans troupeau, le cœur noir et amer. » « Le bonheur, c'est toute forme d'accroissement » (*ibid.*, p. 30).

Si la continuité d'un peuple nécessite la reproduction des êtres, elle passe aussi par celle de son identité. Or chez les Peuls nomades, la beauté et la vache y ont une grande importance.

En effet, les Wodaabe mettent en avant, autant pour les hommes que pour les zébus *bororooji*, la notion de race qui a un rôle essentiel dans la constitution et le maintien de l'identité. Nous avons déjà évoqué l'importance de ce bovin dans la dimension identitaire des Wodaabe, ce qui explique leur volonté de conservation de la pureté de la race car, selon eux, « la belle race, c'est la *bororooji* ». Il en est de même pour les hommes : « Les Wodaabe sont caractérisés par la beauté. Si on vient dire à un Bodaado qu'il a un côté djerma ou haoussa ou touareg, on ne va jamais le considérer comme un Bodaado et au-delà, on ne peut pas le considérer comme beau parce qu'il n'est pas totalement bodaado. Si on est totalement bodaado, on est forcément caractérisé par la beauté. Il ne faut pas de métissage... Nous aimons la race pure. C'est rare de trouver un mariage entre un Bodaado et une autre ethnie. La beauté, c'est important. Nous voulons garder la pureté de notre race. Nous ne voulons pas des autres ethnies. La bonne race, c'est la noblesse, un sang sans mélange, un sang pur wodaabe » (notes de terrain 1997).

Ces pasteurs ont une grande conscience de leur originalité somatique et culturelle, mise en avant dans leur conception de la beauté et dans la valorisation de l'idée de race. Ils cherchent à conserver cette originalité par une endogamie prononcée et en tirent une grande fierté. Ils tentent par le biais de l'esthétique de répondre au rejet constant dont ils font l'objet de la part des populations voisines, d'affirmer leur particularisme, de préserver leur identité mais aussi de renforcer la cohésion et l'unité du groupe autour d'une valeur fédératrice et socia-

lement organisatrice, ce qui est essentiel pour des personnes séparées par la vie nomade. En effet cette conscience somatique participe à la constitution d'une conscience de groupe qui donne son sens à cette tribu nomade. Cet enjeu est d'autant plus profond pour un peuple dispersé, sans attache géographique ni représentant commun, en perpétuels et rapides changements.

Si la volonté de perpétuation est commune à tous les groupes humains, elle prend ici une dimension particulière par le biais de l'esthétique qui n'est pas, comme on le pense trop souvent, un phénomène superficiel mais la manifestation d'un enjeu fondamental, l'aspiration à une éternité. Éternité physique, fécondité. Éternité culturelle, identité.

Bibliographie

BONFIGLIOLI, A.M., 1988 —
Duḍal. Histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Wodaabe du Niger. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme / Cambridge, Cambridge University Press.

BRANDT H., 1956 —
Nomades du soleil. Lausanne, Clairefontaine, 149 pages (et film).

CÉSAIRE I., 1974 —
Esthétique des Peuls nomades Wodaabe, thèse de doctorat, Paris-I.

DUPIRE M., 1962 —
Peuls nomades, (étude descriptive des Wodaabe du Sahel Nigérien). Paris, Institut d'Ethnologie, 338 p.

DUPIRE M., 1970 —
Organisation sociale des Peuls. Paris, Plon, 624 p.

LABATUT R., 1974 —
Chants de vie et de beauté des Peuls nomades du Nord-Cameroun, Paris, Inalco, Association Langues et civilisations, 153 p.

LABATUT R, 1978 —
Contribution à l'étude du

comportement religieux des Wodaabe Dageeja du Nord-Cameroun, *Journal de la Société des africanistes*, t. 48, fasc. 2 : 63-92.

MALIKI A. B., 1984 —
Bonheur et souffrance chez les Peuls nomades. Paris, Edicel, Conseil international de la langue française, 72 p.

MALIKI A. B., 1988 —
Nomades Peuls, Paris, L'Harmattan, 72 p.

PARIS P., 1997 —
Ga'i Ngaanyka ou les taureaux de l'Alliance (description d'un rituel inter lignager pratiqués par les Peuls Vodabés du Niger (1970-1994), *Journal des Africanistes*, 67, fasc. 2 : 71-97.

SEYDOU C., 1991 —
Bergers des mots, Paris, Classiques africains, 361 p.

STENNING D. J., 1959 —
Savannah Nomads (a study of the Wodaabe pastoral Fulani of Western Bornu Province, Northern Region, Nigeria), London, Oxford University Press.

Les animaux supports de génies chez les Peuls du Diamaré

Henry Tourneux

Dans toute la bande soudano-sahélienne, les airs, la brousse et l'eau sont peuplés de djinns, ou génies. D'après A. et S. Epelboin (1978), les Peuls Bandé du Sénégal oriental, bien que tous musulmans, conçoivent la brousse comme peuplée d'êtres surnaturels répartis en trois catégories :

1. les *ngooteere*, bergers des animaux sauvages
2. les *yimbe ledde*, « gens des arbres »
3. les *jinne*, djinns.

Sous l'influence grandissante de l'islam, toujours selon ces auteurs, « la notion de *jinne* tend à englober l'ensemble des génies de la brousse ».

Selon M. Dupire (1996, note, pp. 30-31),

« Les Peuls nomades du Niger croient que les génies vivent dans les grands arbres, tamarinier, baobab, [*Lannea sp.*], les fourmières et termitières. [...] »

Des croyances semblables ont été relevées par de Saint-Croix [1944] chez les Peuls du Nigeria. Il écrit : *Some spirits are said to exist in clouds, rainbows, dust-devils, old wells, water, ruined houses, large baobabs, tamarind trees, in nest of the grain collecting ant which causes illness and in the nest of termites [...]* »

Dans le Diamaré, on en est arrivé à une confusion totale entre génies de la nature et djinns. Cela se comprend encore mieux lorsque l'on se réfère à la conception arabe des djinns (Gibb et Kramers 1974).

En effet, à l'époque pré-islamique, en Arabie, les djinns étaient les nymphes et les satyres du désert, correspondant à la nature non domestiquée et hostile à l'homme. Pour les musulmans, les djinns, ou génies, sont des créatures divines, douées d'intelligence, et échappant à la perception. Ils peuvent cependant apparaître sous diverses formes. Ces génies constituent un monde parallèle, normalement invisible, mais avec lequel certaines personnes entretiennent des relations privilégiées. D'après Saïbou Nassourou¹, rester habillé toujours en blanc donne de bonnes chances de pouvoir voir les djinns ; c'est du moins ce que l'on dit chez les Peuls de la région de Maroua.

À propos des djinns en général, nous pouvons reprendre l'observation que J. Rouch faisait dans son étude sur la religion et la magie songhay (1989 : 47) :

« La mythologie des [djinns] paraît relativement pauvre. Elle est, de plus, essentiellement localisée à une région et souvent même à un village ou une famille. L'ensemble est donc constitué par une multitude de petites mythologies particulières de lieux-dits qui ne semblent pas avoir de très grands rapports entre elles. »

Nos informateurs, qui étaient soit des marabouts spécialisés dans le soin des possédés, soit des possédés, se contentent de dire : « Tel djinn est important, car il se manifeste plus souvent que d'autres. » En fait, il existe une certaine hiérarchie dans ce monde invisible, et certains djinns (humains) ont un pouvoir sur les autres, permettant au médium (marabout ou ancien possédé) de savoir quel(s) génie(s) est (ou sont) impliqué(s) dans la maladie de tel patient venu consulter.

Les djinns sont, pour la plupart, ambivalents : dans un premier temps, ils se manifestent de façon agressive à l'égard d'une victime ; dans un deuxième temps, lorsque leurs exigences ont été satisfaites, ils peuvent procurer des bienfaits divers (richesse, voyance, réussite). Il n'est donc pas étonnant qu'une bonne partie de la littérature islamique contemporaine soit consacrée aux djinns, et aux divers moyens d'en obtenir des prestations magiques. Les djinns constituent, de fait, un fonds de commerce inépuisable pour certains marabouts peu scrupuleux.

¹ Information communiquée à l'auteur au cours du colloque d'Orléans.

■ Étymologie

Le mot arabe, francisé en « djinn », pourrait bien venir du latin *genius*. Certains auteurs tiennent cependant à le rapprocher de *idjtinān* « devenir caché », ce qui ne convainc guère. En langue peule, ces génies sont appelés *ginnaaji* (sing. *ginnawol*), mot dans lequel on reconnaît facilement l'origine arabe. Ce n'est peut-être pas par hasard que ce mot a été mis dans la même classe nominale *-ngol* que la peur (*kulol*). Il est également associé à la folie, celle-ci étant attribuée à certains génies.

■ Influence des djinns sur les humains

Les djinns, habitants de la nature, n'aiment pas être dérangés dans leurs activités. Ils ont chacun leurs lieux de prédilection. La personne qui tombe sur eux à l'improviste ne les voit pas, généralement, mais elle devient leur victime. Elle manifestera immédiatement des troubles divers (physiques et/ou psychiques). L'intervention d'un spécialiste est alors requise pour identifier le ou les djinn(s) responsables de la maladie. Une fois le diagnostic posé, le traitement s'impose de lui-même : on connaît, en effet, les exigences de chaque djinn. Le patient / possédé, pour se libérer, doit accomplir divers rites et sacrifices très précis. Les marabouts spécialistes se servent davantage de versets coraniques, à cette fin, que les ex-possédés devenus médiums, qui eux, peuvent prescrire des séances de danse, par exemple. De même, leur inventaire des djinns se ressent davantage de l'influence arabe.

■ Classification des djinns

Chez les Peuls du Diamaré, les djinns peuvent être classés selon leur aspect extérieur. Comme on l'a déjà dit, ils sont normalement invisibles, mais certaines personnes ont le don de les voir, et n'importe qui peut les rencontrer à l'improviste en brousse. Ils sont normale-

ment sexués (mâles ou femelles), et se répartissent en apparences humaine, animale, et aérienne.

Djinns d'apparence humaine

Les djinns d'apparence humaine, mâles ou femelles, se distinguent par leur religion en musulmans, chrétiens, juifs et païens, et par leur nationalité, en Peuls, Arabes, Kanuri, Mandara, Guiziga, Wolof (!), etc. Ce sont eux qui forment le plus fort contingent de djinns ; on peut penser qu'ils en constituent 90 % des effectifs.

Il semble que certains d'entre eux peuvent parfois prendre une forme animale (voir plus loin le cas de Goni Sufiyaanu).

Djinns d'apparence animale

Les djinns d'apparence animale, mâles ou femelles, se répartissent en oiseaux, mammifères, serpents et reptiles.

Djinns d'apparence aérienne

Les djinns d'apparence aérienne ont la forme de vents ou de tourbillons. Ceux que l'on rencontre le plus facilement sont les tourbillons de saison sèche (*duluuru*), qui se déplacent parfois à grande vitesse, entraînant la poussière dans leur entonnoir.



Les djinns d'apparence animale

Voici une brève notice sur chacun des génies à support animal que nous avons pu recenser :

Serpents et reptiles

Mboodi

Son nom signifie « serpent ». Il est de sexe masculin, et a l'aspect d'un grand serpent de couleur rouge. Il se nourrit de petits rongeurs. Il

attaque sa victime en brousse, à des carrefours de pistes, de sentiers ou de routes, et s'enroule autour d'elle. Celle-ci pousse un long cri de détresse et se retrouve paralysée des jambes.

Pour guérir le mal, on doit se procurer un morceau de peau de serpent, dans lequel on enveloppe des racines pulvérisées de n'importe quel arbre. On peut remplacer cette poudre de racines par de la poudre d'écorce de *Mitragyna inermis* (Rubiaceae), ajoutée à un fiel de poisson. On place alors ce gris-gris dans la chevelure de la victime.

On reconnaît la victime de Mboodi à sa façon de danser : elle se traîne sur le ventre en traçant un cercle.

Mboodi déteste qu'on l'appelle par son nom.

Mboodi Jubaato

Ce djinn de sexe masculin a l'aspect d'un grand serpent noir et brillant. Il porte le nom kanuri du *Naja nigricollis* (*jíbáto*, *jíváto*). Il se nourrit de criquets, de batraciens, de petits rongeurs et de margouillats. Il réside dans les termitières à *Macrotermes* et *Bellicositermes*. Il attaque sa victime en pleine brousse, en s'enroulant autour d'elle. Il ouvre sa gueule devant elle, mais ne la mord pas (cependant, un marabout nous a dit qu'il essaie de mordre sa victime). La victime rentre chez elle en étant prise de tremblements et de douleurs dans tout le corps.

La victime de Mboodi Jubaato se reconnaît à la fièvre et à la torpeur qui s'installent chez elle. Elle ne doit pas consommer de boule de mil. Pour guérir, elle doit couper trois morceaux de tige de *Combretum aculeatum* (Combretaceae) poussant sur une fourmilière. Les bâtonnets doivent être liés ensemble avec une cordelette faite en écorce de *Bauhinia rufescens* (Caesalpinaceae), et portés sur la hanche.

Mboodi Jubaato affectionne tout particulièrement les grelots métalliques, que sa victime aura intérêt à attacher dans sa chevelure. Il déteste l'odeur du mil ou même du son du mil.

Kirmuyel

C'est un serpent femelle qui se nourrit uniquement la nuit, d'insectes, de petits rongeurs et de petits margouillats. Il attaque sa victime sur un tas d'ordures, une fourmilière, ou dans un cimetière. Celle-ci éter-

nue beaucoup, vomit et ressent des douleurs à la nuque ; elle se couche en chien de fusil et ne peut plus se relever.

Pour obtenir la guérison, il faut verser quelques gouttes de sang dans les yeux de la victime et décrire des cercles autour de sa tête avec une brindille trempée dans du sang. Ensuite, la victime doit porter une bague en argent à un doigt de la main droite.

Ginndimma

C'est un python mâle. Il habite dans les vieux arbres creux, près desquels ses victimes le rencontrent. Il se nourrit de viande cuite. Sa victime enfle et son corps devient lourd (si c'est une femme, elle n'aura pas d'enfant).

Pour obtenir la guérison, on égorge un animal sur une fourmilière, et la personne victime du djinn doit consommer de la viande cuite de cet animal immolé.

Gindimma déteste les insectes et les margouillats. Il aime le son des grelots (sa victime aura soin d'en attacher dans sa chevelure).

Mayna Liga

« Mayna » est un titre princier masculin chez les Kanuri. « Liga » désigne le crocodile dans certains parlers kotoko.

Chez les Peuls du Diamaré, Mayna Liga est un margouillat. Il aime manger du riz cuit à l'eau, avec de l'huile, sans viande ni poisson (d'autres disent qu'il aime manger un coq au plumage brun). En saison sèche, il réside près d'un « mayo », et à la saison des pluies, on le trouve dans le « mayo » ou dans une mare. C'est là qu'il s'en prend à ses victimes, leur donnant des nausées, des gaz dans l'estomac et des écoulements nasaux. La victime éprouve un impérieux besoin de croquer du natron.

D'après l'un de nos informateurs marabout, quand il saisit quelqu'un dans l'eau, il lui coupe le nez. On retrouve là un trait mythologique répandu dans les croyances relatives aux génies aquatiques des populations riveraines du Logone et du Chari.

Pour guérir, la victime doit porter en bandoulière, sur son flanc gauche, une représentation de margouillat en laiton. Cette amulette de forme

oblongue, qui peut atteindre 8 cm de long, porte parfois, sur la face ventrale, outre des pattes embryonnaires, un appareil sexuel mâle (pénis et testicules). En fait, il faut pas mal d'imagination pour voir une représentation de margouillat dans cet objet ; on pense beaucoup plus immédiatement à un crocodile.

Les marabouts proposent un autre traitement, qui consiste à faire écrire soixante-dix-sept fois le verset 255 de la deuxième sourate du Coran, en commençant un mardi, par quelqu'un qui porte le nom de Mal Buuba ou de Mal Saali. Voici le texte de ce verset, dit « Verset du Trône » :

« Allah ! Point de divinité à part Lui, le Vivant, Celui qui subsiste par lui-même. Ni somnolence ni sommeil ne Le saisissent. À lui appartient tout ce qui est dans les cieux et sur terre. Qui peut intercéder auprès de Lui sans Sa permission ? Il connaît leur passé et leur futur. Et, de Sa science, ils n'embrassent que ce qu'Il veut. Son Trône déborde les cieux et la terre, dont la garde ne Lui coûte aucune peine. Et Il est le Très Haut, le Très Grand². »

Ce verset est considéré comme l'un des plus saints du Coran ; il a une grande valeur magique et on l'utilise souvent dans la prière (Blachère 1951 : 806).

Mayna Liga a horreur des pets, et se met en colère dès qu'il sent une mauvaise odeur.

Mammifères

Fowru

Ce djinn de sexe masculin porte le nom de l'hyène. Il aime manger des pattes de chèvre et de la viande de chèvre. Il habite dans les buissons ou les grottes. On le rencontre en pleine nuit. Sa victime est reconnaissable à ses yeux rouges, à son regard fixe et à son air malhonnête. Elle cherche à tromper la vigilance de ses voisins pour leur déro-

² *Le Saint Coran*, traduction éditée par la Présidence générale des directions des recherches scientifiques islamiques, de Ilfta, de la Prédication et de l'Orientation religieuse, Al-Madinah Al-Munawwarah (Arabie Saoudite), an 1410 de l'Hégire.

ber leurs biens. Si on la saisit en flagrant délit, on aura beau lui infliger une correction, elle récidivera sans tarder.

Pour la guérir de ce mauvais comportement, il faut égorger une chèvre, et lui en faire boire le sang frais.

Fowru a horreur qu'on l'appelle par son nom.

Paadawu

Ce djinn de sexe masculin habite les montagnes. Il porte le nom du léopard. Sa nourriture préférée est le sang. Il attaque ses victimes au pied des montagnes, leur infligeant des maux de tête, des douleurs au sternum et des difficultés respiratoires.

Pour soulager la victime, on lui fait boire du sang pendant toute une journée, puis on lui achète un mouton et un chat, ayant tous deux un pelage jaunâtre tacheté de noir.

Lors des danses de possession, la victime de Paadawu se reconnaît à ce qu'elle se déplace accroupie, en grattant la terre avec les doigts.

Paadawu déteste la fourberie.

Camnagel

Djinn mâle ou femelle, portant le nom du hérisson à ventre blanc. Il a la possibilité d'apparaître également sous une forme humaine. Il habite les terrains boisés, surtout ceux qui comportent des *Faidherbia albida* (Mimosaceae), ou les clôtures d'épineux. Il attaque ses victimes vers midi. Celles-ci présentent les symptômes suivants : recroquevillées et pris de tremblements, elles ne peuvent se lever, se mordent les lèvres et se griffent la peau. Elles refusent également de boire et de s'alimenter, et se fâchent à la moindre discussion.

Selon certains, pour guérir, la victime doit se procurer des objets noirs et un mammifère noir. Pour d'autres, elle doit danser au son de la vielle sur l'air du Hérisson.

Ce djinn déteste la présence d'un groupe de personnes.

Oiseaux

Kumaarewal

Ce djinn femelle porte le nom de la grue couronnée. Il habite au sommet des caïlcédrats. Il aime se nourrir de panicules frais de sorgho, d'insectes, et d'excréments secs. Il attaque ses victimes sous les caïlcédrats. Celles-ci sont atteintes d'une raideur totale du cou, qui dure plusieurs jours lors de chaque crise, et laissent leurs cheveux non coiffés.

Pour guérir la victime, il faut faire tremper dans de l'eau froide une tête de grue couronnée spécialement tuée à cette intention, et la lui faire boire. Ensuite, on confectionne une amulette avec cette tête, que l'on place sous l'oreiller de la personne malade.

Kumaarewal déteste voir les oiseaux, et ne supporte pas d'entendre des bavardages.

Chez les Songhay, d'après J. Rouch (1989 : 92),

« [La grue couronnée] joue un rôle très important dans les rituels de possession, car c'est un oiseau qui danse si l'on joue du tambour ou si l'on tape simplement des mains. »

On notera aussi que, dans toute la région, et même dans toute l'Afrique de l'Ouest, le caïlcédrat n'est pas un arbre anodin. Il est fréquemment considéré comme la demeure de génies (Arditi 1980 : 50-51).

Ciwilwilil

Ce djinn femelle porte un nom très proche de celui du dendrocyste veuf (Anatidae) en kanuri [cuwulwuli]. Il ne s'agit pourtant pas de cet oiseau, chez les Peuls, car Ciwilwilil est réputé plonger sous l'eau pour se nourrir, ce qui n'est pas le cas du dendrocyste veuf. Il attaque ses victimes dans les puits creusés à la saison sèche dans le sable des « mayo ». Il provoque maux de tête, éternuements et nausées.

Pour guérir, la victime doit se faire faire une amulette à un seul nœud, contenant un verset coranique commençant par « Bismillah » ; elle doit également se laver tout le corps à l'eau froide pendant une semaine.

Autre procédure : on remplit d'eau une grande calebasse comportant des protubérances verruqueuses à sa surface ; la victime doit y plonger la tête plusieurs fois avant d'en avaler l'eau.

Nyaalel

Ce djinn mâle porte le nom du héron garde-bœuf. Il réside habituellement sur les *Faidherbia albida* ou sur les *Balanites aegyptiaca*. Il se nourrit de criquets crus. Il attaque ses victimes sous son arbre-reposoir, et les rend aveugles.

Pour obtenir sa guérison, la victime doit se faire confectionner une amulette par un marabout portant le nom d'Usumaanu.

Nyaalel n'accepte pas que l'on demande à sa victime de ne pas se déplacer.

Siilde

Ce djinn porte le nom du milan noir (*Accipitridae*). Il se nourrit de poussins et de poulets. Il attaque ses victimes sous un grand arbre. On les reconnaît aux mouvements incessants de leurs yeux, et à ce qu'elles souffrent de vertiges.

Lorsqu'un milan s'attaque à la volaille, on a coutume de crier « caa ! caa ! caa ! » pour l'éloigner. La victime de Siilde pousse sans cesse ce même cri, passant du rire aux larmes.

Pour faire partir le djinn, on doit réciter le Verset du Trône (cf. ci-dessus) en crachant sur une tige de petit mil. On frappe ensuite la victime sur les épaules avec cette tige. Après s'être endormie, la victime se réveille soulagée.

Djinns d'apparence humaine, pouvant se métamorphoser

Comme on l'a déjà dit incidemment, un djinn d'apparence habituellement animale peut prendre accidentellement une forme humaine, et inversement.

Le cas de Garga Waaja

Ce djinn mâle est un Peul. Cependant, il peut prendre l'aspect d'un margouillat. Il se faufile alors entre les jambes de la personne à laquelle il veut s'en prendre, de façon à se faire marcher dessus. La victime, alors, se met à éternuer sans cesse, et elle n'y voit plus; de plus, elle ressent des douleurs dans le bas-ventre; si elle est une femme, elle devient stérile.

Garga Waaja peut aussi attaquer sa victime en pleine prière, au moment des prosternations, lorsque l'on touche le sable avec le front.

Pour guérir, la victime doit danser sur l'air de Garga Waaja, porter un boubou blanc, des chaussures oranges, une lance et un poignard attaché au bras.

Le cas de Goni Sufiyaanu

Ce djinn est un Peul du Nord. Cependant, il s'en est pris à l'une de nos informatrices, sous la forme d'un petit serpent d'une trentaine de centimètres de long, de couleur orangée, ayant la queue de la grosseur du pouce. Il a été, chez elle, cause de troubles de la menstruation.

Conclusion

On pourrait comparer le répertoire des djinns à un lexique. Comme le lexique, la liste des djinns est ouverte, pouvant être augmentée en permanence, par des créations ou par des emprunts. Certains noms

enregistrés à Maroua, par exemple, se retrouvent dans le « badri » de N'Djaména, culte qui regroupe Arabes, Kanuri et Kotoko (Arditi 1980).

Comme un lexique encore, le répertoire des djinns fournit le moyen de verbaliser l'expérience de la maladie, et donc, de l'appivoiser, en quelque sorte. Les éléments naturels que l'on trouve dans ce monde magique sont en fait très peu naturels ; ils sont dotés d'une très forte charge symbolique et culturelle.

De même que personne ne peut prétendre à une connaissance exhaustive du lexique de sa propre langue, personne ne peut connaître la liste complète des djinns. Certains spécialistes, ex-patients devenus médiums, ou marabouts instruits à la fois par les livres et par la divination, en ont cependant une science très supérieure à celle du commun des mortels.

Le répertoire des djinns présente une stratification analogue à celle que l'on trouve dans un lexique : tous les éléments ne sont pas à situer sur le même plan d'une échelle historique. On distingue un vieux fonds préislamique, qui a été recouvert et partiellement réinterprété par l'islam, ainsi que des éléments encore plus récents.

Il n'existe pas de structure englobante, dans laquelle chaque djinn aurait une place bien définie. L'enquête montre qu'il y a souvent, apparemment, plusieurs djinns de noms différents qui ont à peu près la même influence sur les humains. Cependant, il semble y avoir des ensembles particuliers qui fonctionnent comme des micro-systèmes relativement clos, comme dans le cas des djinns à supports animaux.

La conception peule des djinns, qui participe de la conception africaine des génies, ne peut pas ne pas avoir de répercussions sur la perception de la nature. Il nous semble que les diverses projections européennes et citadines de la nature que l'on peut rencontrer dans les organisations écologistes qui investissent l'Afrique, seraient à revoir en intégrant ce facteur mystique, qui informe secrètement les comportements des Africains.

Bibliographie

- ARDITI C., 1980 —
La mise sur la natte. Rites de possession et condition féminine en milieu islamisé à N'Djamena, *Objets et Mondes*, 20, 2 : 49-60.
- BLACHÈRE R., 1951 —
Le Coran, Paris, Maisonneuve et Cie, 2 vol.
- DUPIRE M., 1996 (2^e éd.) —
Peuls nomades, Paris, Karthala, 340 p. + carte.
- EPELBOIN A. et S., 1978 —
25 malades et thérapeutes dans l'univers peul bandé, *Environnement africain*, supplément : série études et recherches n° 78-25, 80 p.
- GIBB H.A.R., KRAMERS, J.H., 1974 —
Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden, Brill, 671 p.
- GIBBAL J.-M., 1982 —
Tambours d'eau, Paris, Le Sycomore, 354 p.
- MONFOUGA-NICOLAS J., 1972 —
Ambivalence et culte de possession, Paris, Anthropos, 384 p.
- ROUCH J., 1989 (2^e éd.) —
La religion et la magie songhay, Bruxelles, Éd. de l'université de Bruxelles, 377 p.
- VIDAL L., 1990 —
Rituels de possession dans le Sahel, Paris, L'Harmattan, 304 p.

L'âne, ce mal aimé

Catherine Baroin

L'âne, dans l'ensemble des sociétés saharo-sahéliennes et notamment chez les Tubu ou Teda-Daza, occupe une place similaire : animal à la fois très répandu et très utile, il est en même temps fort mal considéré. Cette double caractéristique dépasse d'ailleurs ce cadre géographique pourtant déjà très large et laisse ses traces notamment dans les langues française (« dire des âneries », « faire l'âne », « bonnet d'âne ») et anglaise (« don't be a silly ass », « to make an ass of oneself »)¹. Au nord comme au sud de la Méditerranée, l'âne est marqué de connotations négatives, qui apparaissent notamment dans la littérature orale : il est réputé, selon les lieux, pour son entêtement (« têtu comme un âne », dit-on en français), pour sa sottise, qu'il incarne chez nous comme dans la Grèce ancienne, ainsi qu'en atteste la légende du roi Midas, auquel Apollon fit pousser des oreilles d'âne pour avoir préféré, à sa lyre, la flute de Pan. Il est stupide aussi, par exemple, chez les Zaghawa, comme en témoigne le conte « La tourterelle, l'âne, le cheval et le chameau » (M.-J. et J. Tubiana 1961 : 67). Ailleurs il manque de courage (voir le conte touareg « Le lion et l'âne », publié par les Petites Sœurs de Jésus, 1974 : 112-115). L'âne est non seulement têtu, mais méchant chez nous (Gayoux-Carette 1998 : 405) comme chez les Touaregs (Calame-Griaule 1987 : 264). Il pète, grogne, se roule dans la cendre et mange des excréments chez les Peuls (Noye 1976 : 95). Plus loin chez les Sereer Ndut du Sénégal il est réputé manger même des charognes, et fait tristement figure de « prototype de l'animal amer » (Dupire 1987 : 16). Chez les Masa du Tchad, il est également considéré comme particulièrement « amer », et doué d'un pouvoir de vengeance très dangereux (Dumas-Champion,

¹ Le mot anglais « ass », qui désigne vulgairement le postérieur, n'a toutefois aucun rapport avec l'âne, son étymologie étant différente.

ce volume). C'est une monture surtout féminine et méprisée dans le monde berbère (Camps 1975), et chez les Arabes de Mauritanie la médiocrité de son statut se marque dans son association au travail (lui-même dévalorisé) et aux esclaves (Tauzin 1993 : 19). Les exemples pourraient être ainsi multipliés.

J'essaierai ici de réfléchir aux causes de ce paradoxe. Tout d'abord seront posés quelques jalons de l'histoire concrète et symbolique de cet animal dans l'espace géographique saharo-sahélien, puis j'examinerai le statut de l'âne dans le cas particulier de la société tubu ou teda-daza et enfin, partant du rôle essentiel que tient cet animal dans un conte, qui sera comparé à sa place dans d'autres littératures orales voisines, je tenterai d'expliquer pourquoi l'âne, en dépit de son grand intérêt économique, est si uniformément méprisé.



Quelques jalons d'histoire

L'âne sauvage africain (*Equus asinus*), d'une espèce différente de l'âne asiatique, est l'ancêtre de notre âne domestique. Il a aujourd'hui quasiment disparu, les nombreux ânes semi-sauvages que l'on trouve en milieu saharo-sahélien étant, en fait, des ânes domestiques ensauvagés, c'est-à-dire des descendants de cet âne ancestral. Celui-ci apparaît à l'époque néolithique, mais ses représentations artistiques préhistoriques sont néanmoins, de façon surprenante, d'une grande rareté en comparaison d'autres espèces animales (Blench, sous presse). L'âne est figuré d'abord sur les gravures rupestres du Sahara de l'étagé du Bubale, puis dans les peintures de l'art des « têtes rondes » (Lhote 1988). C'est un animal bien adapté au désert, qui peut survivre là où la végétation et l'eau sont trop rares pour d'autres gros animaux (*New encyclopaedia Britannica*, 15^e édition, article « ass »). Sa domestication remonte elle aussi à la préhistoire, et fait de l'âne domestique l'animal de bât le plus anciennement utilisé par l'homme. Son usage s'est répandu en Afrique dès le Néolithique à partir de l'Égypte, bien longtemps avant celui du dromadaire qui n'apparaît qu'à la fin de l'Antiquité. Il aurait été domestiqué dès le Cinquième millénaire avant J.-C., dans la vallée du Nil en même temps qu'en Mésopotamie (Digard 1990 : 111), et dès le Troisième millénaire avant Jésus Christ, époque

où les témoignages artistiques de la domestication de l'âne sont nombreux en Égypte (Gayoux-Carette 1998 : 84), des caravanes d'ânes parcouraient la route entre la Nubie et l'Égypte (Bahuchet 1988).

Dans le panthéon de l'Égypte ancienne, l'âne occupe une place de choix puisque le dieu Seth, qui joue un rôle majeur dans le mythe de fondation du royaume d'Égypte, se reconnaît à ses oreilles d'âne et à son museau de porc. Seth gouverne le royaume de Haute-Égypte au sud, tandis qu'au nord règne son frère Osiris, dieu civilisateur qu'il jalouse. La mythologie égyptienne raconte qu'à la suite de diverses péripéties le fils d'Osiris, Horus, reconquiert le royaume du nord dont son père avait été spolié, et envahit celui du sud sur lequel régnait Seth. Horus devient ainsi le premier roi d'une Égypte unifiée et rejette, hors des frontières du pays, son oncle Seth. Ce dernier devient le dieu des déserts et des pays étrangers (Vercoutter 1988). La mythologie égyptienne associe donc l'âne au porc, lui-même objet d'une forte prohibition en Égypte ancienne, dans la représentation d'un dieu aux connotations très négatives : Seth est l'anti-héro, ennemi du dieu civilisateur Osiris et de son fils Horus.

Que l'on saute un grand pas dans le temps, et l'on constate que la religion musulmane à son tour réserve à l'âne un sort peu appréciable. L'islam et la langue arabe distinguent en effet l'âne sauvage (*wahshi*, *fara*, ou *ayr al ana*) de l'âne domestique, *ahli* (*Encyclopédie de l'islam*, article *himar*). Le premier est licite (*halal*) tandis que le second est impur (*haram*). Sa chair ne doit pas être consommée, pas plus que celle du chien ou du porc. Les raisons de ces prohibitions n'apparaissent pas clairement dans les textes, tels que le Coran ou la Risâla. Sont-elles liées à un système global de classification du genre animal, comme l'a proposé Mary Douglas pour les interdits alimentaires de la Bible (Douglas 1967, chap. 3) ? Toujours est-il que cette classification, qui resterait à mettre en évidence dans le cas de l'Islam, ne saurait être la même que celle de la Bible, puisque les diverses espèces ne sont pas traitées de manière identique dans les deux cas : la consommation du chameau, notamment, est licite pour les musulmans alors qu'elle ne l'est pas dans la Bible.

L'analyse d'un tel système de classification, en supposant qu'il existe pour l'Islam, dépasse largement le cadre de cet exposé. Je me bornerai à proposer une hypothèse pour expliquer l'interdit qui porte sur ces trois animaux, l'âne, le chien et le porc. Leur impureté pourrait

tenir à un trait de comportement commun : tous les trois en effet sont coprophages. Le fait est explicite chez les Ismaéliens, pour lesquels sont interdits les animaux qui se nourrissent habituellement de fiente (*Encyclopédie de l'islam*, art. *hayawan*, p. 317). Il est notoire, même dans nos sociétés occidentales, que les chiens et les porcs sont consommateurs d'excréments. Ce comportement est plus occasionnel chez l'âne, pour lequel il n'est pas lié à une quête alimentaire, mais peut-être au marquage territorial : l'âne en effet marque son territoire par des dépôts d'urine et de crottin, ce qui le porte à renifler, voire goûter le crottin présent sur son territoire pour en identifier l'auteur (Gayoux-Carette, communication personnelle). En Afrique, la coprophagie de l'âne est exprimée sans ambiguïté dans un poème satirique peul relevé au Nord-Cameroun par Dominique Noye (1976 : 95). L'islam toutefois n'interdit pas tous les animaux scatophages puisque les poules, licites pour les musulmans, ne dédaignent pas de picorer les fientes (observation orale de Henry Tourneux). Le débat reste donc ouvert. Mais revenons sur un terrain plus familier.

■ L'âne chez les Tubu

Chez les Tubu ou Teda-Daza, pasteurs musulmans du Tchad septentrional, l'âne domestique ou partiellement retourné à l'état sauvage tient une place comparable à celle qu'il occupe dans les autres sociétés saharo-sahéliennes : il est aussi utile que méprisé. L'âne est appelé *ager* (pl. *agara*) en *daza-ga*, la langue des Daza, qui occupent la partie méridionale du monde tubu. En *teda-ga*, la langue du nord, il s'appelle *ormwe*, pl. *arma*. Selon H. Tourneux (1987 : 188), la désignation *daza ager* serait d'origine couchitique, ce qui concorde avec une diffusion de l'animal à partir d'un pôle oriental.

L'âne est très répandu chez les Tubu. Fruste, il est souvent semi-ensauvagé. Comme son ancêtre l'âne sauvage, il est peu exigeant en nourriture et en eau. Il se nourrit de lui-même et, au contraire des autres animaux domestiques, ne nécessite aucun abreuvement. En saison sèche, lorsque les mares temporaires sont asséchées, les ânes pour toute boisson viennent absorber la boue aux alentours des puits. Ils ne font l'objet d'aucun soin et ne sont, conformément à l'islam, ni

tués ni mangés. Ils vaquent librement, à l'exception de quelques-uns qui sont utilisés régulièrement. Comme l'écrit Chapelle, « personne ne s'en occupe, et si l'on a besoin de l'un d'eux on le capture au puits au moment où la soif le rend docile » (1957 : 169).

Les Tubu comme tous leurs voisins saharo-sahéliens font un grand usage des ânes, surtout comme animaux de bât sur de courtes distances. Mais ils participent aussi à de plus longs voyages : « ils sont, entre le Kavar et Djado que séparent un golfe de sable sans eau d'une centaine de kilomètres, un accompagnement pittoresque de la caravane de chameaux » (Ch. Le Cœur 1950 : 158). L'endurance des ânes au manque d'eau les rendaient autrefois indispensables pour la chasse des antilopes au filet que pratiquaient les « forgerons », les Aza (Lukas 1953 : 66, texte n° 41). Pour chasser les antilopes, les Aza se rendaient loin des puits et des lieux habités, et faisaient porter aux ânes, dans des outres, leurs provisions d'eau. Encore maintenant, ce sont surtout les Aza qui possèdent des ânes, mais les Teda et les Daza ne dédaignent pas non plus de s'en servir. Tous les utilisent comme moyen de transport, pour les marchandises, et comme monture occasionnelle. Dans le passé, les ânes ont également servi de monture pour voyager au loin à travers le Sahel, y compris jusqu'à La Mecque, selon un témoignage oral recueilli au Niger. Toutefois ce mode de transport pour le pèlerinage à La Mecque est aujourd'hui abandonné ; l'âne est supplanté par l'avion.

Chez les BeRi, parents et voisins des Tubu à l'est, l'âne est la monture des garçons non circoncis, des femmes et des forgerons (information orale de M.-J. Tubiana). Chez les Touaregs à l'ouest, il est utilisé essentiellement par les artisans, les esclaves, les femmes et les tributaires. Il sert également d'animal de transport lors des déplacements de campements chez les Touaregs sahariens pour lesquels il remplace, dans ce cas, le bœuf porteur des Touaregs sahéliens (information orale d'A. Bourgeot). De plus, les femmes Kel Owey de l'Aïr, en période de soudure, constituent des caravanes d'ânes pour aller au Damergu se procurer du mil lorsqu'il vient à manquer en Aïr. Ces caravanes, là encore, sont socialement dévalorisées car elles illustrent le manque de céréales et l'imprévoyance du chef de famille (Bourgeot 1995 : 251).

Animal de bât ou monture, l'âne sert aussi à l'abreuvement en pays tedar-daza. C'est souvent lui qui tire la puisette hors du puits : cette dernière

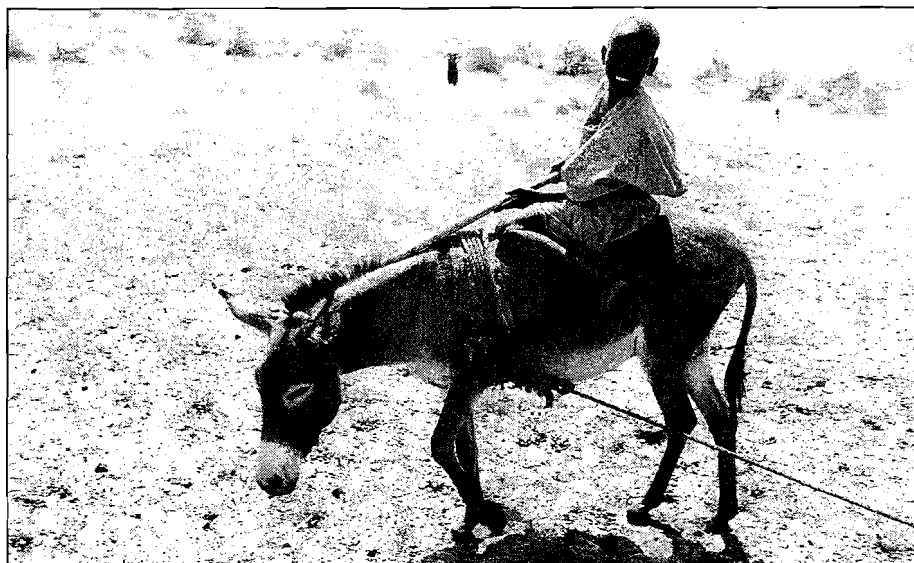


■ Figure 1
Enfants éloignant l'âne du puits pour remonter la puisette
(Cliché C. Baroin, Niger, 1969).

est fixée à une corde passant sur une poulie (qui tourne sur une fourche à l'orifice du puits) et nouée à l'avant-train de l'animal. Les enfants, à coups de bâton, font s'éloigner l'âne du puits pour remonter la corde et la puisette chargée d'eau (figure 1). Les chameaux aussi peuvent effectuer ce travail.

Hormis les quelques ânes qui sont utilisés quand le besoin s'en fait sentir, les autres à demi sauvages errent librement. Sont-ils objets de propriété ? La réponse est oui, même si ce droit peut paraître assez fictif quand ces animaux ne servent à rien et que personne n'en tire bénéfice. Ils ne sont généralement pas marqués, bien que ce puisse être le cas pour les animaux les plus utilisés, en particulier chez les Aza (Baroin 1972, photo n° 6). C'est avant tout sur les chameaux que sont apposées les marques de clans. Quant aux chevaux, ils sont trop peu nombreux et trop jalousement gardés pour nécessiter le marquage.

Chapelle, sur la base de registres établis pour l'impôt par l'administration coloniale au Tchad, fournit les chiffres comparés des diverses catégories de cheptel chez les Tubu dans huit circonscriptions admi-



■ Figure 2
Âne tirant la corde du puits
(cliché C. Baroin, Niger, 1969).

nistratives (1957 : 408), ce qui donne une idée de l'importance relative des espèces élevées à l'époque. Ainsi, pour 400 000 chèvres et moutons, il compte 350 000 bovins, 130 000 chameaux, 50 000 ânes et 15 000 chevaux. Il serait vain de vouloir réactualiser ces chiffres, faute de données disponibles. Le nombre comme la proportion des animaux ont probablement beaucoup changé, notamment par suite des sécheresses. Mais le nombre des ânes se situe encore aujourd'hui entre celui des chameaux (dont seul un petit nombre est utilisé pour la monte ou le bât) et celui des chevaux. Ces derniers sont des animaux de prestige peu adaptés au climat saharo-sahélien.

Les qualités de l'âne sont indéniables : il est résistant, peu exigeant en nourriture, en eau ou en soins. C'est le cheval du pauvre, et ceci non seulement chez les Tubu, mais dans tout le monde saharo-sahélien et moyen-oriental. C'est peut-être à ce titre d'ailleurs qu'il figure dans l'iconographie religieuse chrétienne, pour souligner l'humilité du Christ : c'est à dos d'âne que Marie se rend à Bethléem, c'est l'âne et non le cheval qui est présent dans l'étable à la naissance de Jésus,

et c'est à dos d'âne encore que Marie et l'enfant fuient en Égypte. Devenu adulte, le Christ l'emploie derechef comme monture (Évangile selon saint Jean, 12 : 12-15).

Dans la vaste zone géographique qui nous intéresse, le statut de l'âne domestique s'oppose en tous points à celui de son prestigieux « cousin » le cheval, comme le notent par exemple, à propos du monde touareg, E. Bernus (ce volume) et G. Calame-Griaule (1987 : 263-264), ou à propos des Peuls Wodaabe du Niger M. Dupire (information orale). Le même contraste s'observe, selon cet auteur, chez les Sereer du Sénégal (1991 : 16). Autant l'âne est dévalorisé, autant le cheval est très fortement valorisé. Le premier, chez les Tubu, se nourrit seul et il est rarement abreuvé, alors que le second l'est chaque jour et reçoit à l'occasion les mêmes nourritures que l'homme : du lait ou petit lait, et même du mil. À l'âne les coups de bâton, au cheval les soins attentifs : on veille soigneusement à son bien-être et à sa propreté, et l'on exerce sur lui une garde vigilante. Dans toutes les sociétés saharo-sahéliennes la valorisation du cheval fait ressortir, par contraste, le mépris qui porte sur l'âne.

Dans le monde tubu le mépris envers l'âne se traduit de nombreuses manières. C'était autrefois la seule monture des Aza, les « forgerons », catégorie sociale méprisée par les Teda et les Daza (Baroin 1991). L'association âne-Aza imprègne toujours les esprits, en dépit de l'amélioration du statut des Aza qui, depuis longtemps, n'ont plus l'âne comme unique monture. Mais il est vrai qu'au début des années 1970 les vieilles femmes aza du sud-est nigérien craignaient encore, par manque d'habitude, de monter à dos de chameau. Elles préféraient toujours les ânes (figure 3) même si, à la faveur de la colonisation, les Aza avaient acquis le droit de posséder des chameaux et en étaient devenus familiers. Chez les BeRi encore actuellement, les femmes de forgerons s'abstiennent de monter les chameaux (information orale de M.-J. Tubiana).

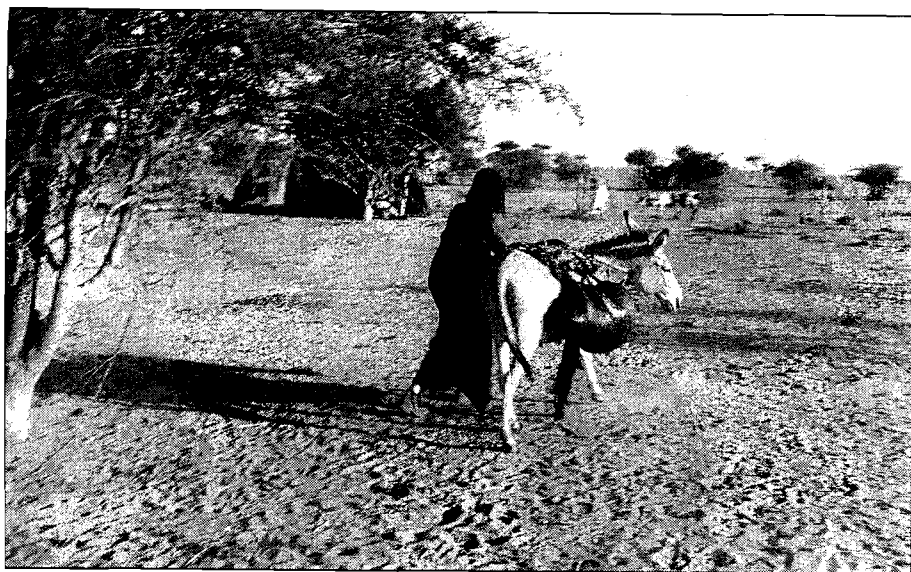
Les ânes selon Chapelle (1957 : 190) sont plus souvent la propriété des femmes, association qui souligne encore une fois le bas statut des premiers comme celui, inférieur, des secondes puisque les Tubu n'échappent pas à cette règle très générale : les femmes pour eux comme pour tant d'autres sont une catégorie sociale secondaire par rapport aux hommes. Le mépris pour l'âne se marque aussi au fait qu'il est exclu de la compensation matrimoniale chez les Teda comme



■ Figure 3
Vieille femme aza voyageant à dos d'âne
(cliché C. Baroin, Niger, 1969).

chez les Daza, et même les Aza : donner un âne serait honteux. Il en est de même chez les Touaregs (Calame-Griaule 1987 : 264), et chez les Peuls du Niger (information orale de M. Dupire). Pas plus que pour un mariage, l'âne ne figure dans les multiples autres dons et contre-dons de bétail qui font la trame des rapports sociaux chez les pasteurs teda ou daza. Pourtant chez leurs parents orientaux, les BeRi, les ânes entrent encore de nos jours dans la compensation matrimoniale des forgerons. Il est vrai que ces derniers ont conservé, chez les BeRi beaucoup plus que chez les Teda ou Daza, la position sociale subalterne qui était autrefois la leur (information orale de M.-J. Tubiana).

À l'occasion, cet universel mépris pour l'âne transparait dans certaines remarques. Par exemple une mère daza protesta quand je voulus prendre sa fillette en photographie sur le dos d'un âne : « Comment, dit-elle, c'est sur un cheval qu'il faut la photographier ! » Monter un âne est considéré comme indigne dans la société élégante des jeunes tubu, groupe social qui rassemble les jeunes femmes divorcées et les jeunes gens non mariés (*falagana*), où il importe particulièrement de



■ Figure 4
Femme aza et son âne, rapportant l'outre du puits
(cliché C. Baroin, 1969).

faire preuve de panache (Baroin 1985 : 152) : celui que l'on surprend à dos d'âne est amendé. « Possesseur d'ânes », similairement, est une grave insulte chez les Peuls Wodaaɓe du Niger, voisins occidentaux des Daza. Chez ces pasteurs, les ânes se situent au plus bas niveau de la hiérarchie des animaux domestiques, juste au-dessus du chien (Mette Bovin, ce volume).

Aux abords des puits, les gamins daza se livrent parfois à des facéties au détriment des ânes, comme je l'ai observé au Niger en 1971. Ils se mettent à plusieurs pour en attraper un, le coucher sur le flanc et lui écraser une bouse de vache fraîche sur l'œil tourné vers le ciel. De la sorte en effet, l'âne est incapable de se relever et reste silencieux et immobile. C'est seulement quand on lui a dégagé l'œil qu'il peut se relever et partir. Les enfants appellent cela « lui donner le Coran », c'est-à-dire le faire jurer sur le Coran. Il ne leur viendrait pas à l'idée de se livrer à ce genre d'amusement avec un veau ou un chamelon.

Pourtant il y a deux aspects au moins de la culture tubu où l'âne apparaît sans connotation péjorative. Parmi les marques de bétail spéci-

fiques aux Teda-Daza figure le « sabot de l'âne » (*are turkon* ou *armatrokon*), qui est l'emblème du clan Arna (Baroin 1972 : 190-192). Cette marque, imprimée comme les autres au moyen d'une tige de fer rouge, s'appose en bas du cou à droite. Sa forme, composée des trois côtés d'un carré, évoque de façon stylisée la courbe ouverte du sabot de l'âne. Pourquoi cette marque est-elle le signe caractéristique de ce clan ? Aucune explication n'en a été donnée. Le clan Arna est un clan fort ancien, d'origine daza ou étrangère, qui aurait migré vers le sud du Tibesti au XVI^e siècle. Il jouit selon Chapelle d'une « honorabilité reconnue » et il a même fourni au Tibesti l'un de ses chefs suprêmes (*derde*) (Chapelle 1957 : 80 et 129-130). Le mépris général qui touche l'âne par ailleurs n'affecte donc nullement, semble-t-il, le clan Arna qui en a pris le sabot pour emblème. Tel semble être également le cas de certains clans BeRi, qui ont l'âne pour interdit (information orale de M.-J. Tubiana). Similairement, chez les Mafa originaires de la frontière du Nigeria, selon une légende recueillie par Godula Kosack (1997b : 407) un des ancêtres du clan Mbuzom était un âne, aussi les membres de ce clan ne mangent-ils pas de viande d'âne. Ils n'ont donc, vraisemblablement, aucun mépris pour cet animal.

Dans la cosmogonie tubu également, l'âne occupe une place de choix. La Grande Ourse est appelée *teski ormude*, « étoiles aux ânes ». Les sept ânes sauvages qui la composent « tournent en vain autour du puits de l'étoile polaire dont les *teski yi soade*, « étoiles défenseurs de l'eau », c'est-à-dire les deux étoiles les plus brillantes de la Petite Ourse, leur interdisent l'accès » (Charles Le Cœur 1950 : 176). Là encore les explications font défaut, de même que des éléments de comparaison avec les cosmogonies des populations voisines.



L'âne dans la littérature orale

Il est un autre champ symbolique pour finir où l'âne joue, dans la culture des Tubu, un rôle privilégié. Il s'agit de la littérature orale. L'âne, absent par ailleurs, intervient dans un conte étiologique relatif à la sexualité des animaux domestiques. La littérature orale tubu se répartit pour l'essentiel en deux genres : d'une part des récits fantastiques assez longs, où intervient souvent un « diable » appelé *Tirke*

Kalla, d'autre part des contes d'animaux personnifiés, où le plus rusé sort généralement vainqueur tandis que les puissants (le lion, l'éléphant) sont tournés en dérision (Baroin 1988 : 111-112). Dans le corpus des contes que j'ai enregistrés au Niger, comme parmi ceux publiés par d'autres auteurs, aucun ne met l'âne en scène à l'exception d'un seul, qui ne fut enregistré qu'une seule fois mais qui était manifestement connu de tout l'auditoire masculin qui assistait à la séance. Ce conte entre dans la catégorie des contes d'animaux sans doute, mais il diffère fortement des autres, et je n'en ai trouvé nul équivalent dans les littératures orales des sociétés voisines. Une traduction française approchée en est donnée ci-dessous. Il me fut raconté au Niger en 1972, par un Téda venu de l'Egueï, au Tchad.

Conte tubu sur l'âne :

Le mouton, le bouc, l'âne, le chameau et le coq se sont disputés, chacun disant qu'il sait mieux faire l'amour que les autres. Le mouton dit :

- Avec les femmes ce qu'il faut faire, c'est commencer par leur chuchoter à l'oreille à voix basse, avant de les sauter.
- Mais non, dit le bouc, avec les femmes ce qu'il faut faire c'est gueuler, gueuler encore ; une femme est une femme et il faut ce qu'il faut, et c'est après seulement que tu la sautes.
- Vous n'y connaissez rien, ni l'un ni l'autre, dit l'âne. Moi si j'ai envie d'une femme je sors mon engin, il n'y a pas à discuter, et j'enfonce.
- Vraiment, aucun d'entre vous ne sait s'y prendre, dit le coq. Moi si je veux une femme, je commence par lui donner à manger, et quand elle est bien rassasiée, je la saisis par la crête et je l'embarque.

Alors le chameau dit :

- Vraiment, ce n'est pas du tout comme ça que je fais. C'est la force physique qui compte.

Tous donnèrent tort au chameau, et convinrent que ce n'est pas la force physique qui compte.

Dans ce temps-là, les animaux mâles n'avaient pas de sexe. L'âne fut chargé de faire le partage de tous les sexes mâles assemblés en tas. Les hommes se mirent d'un côté, les ânes de l'autre, les

chevaux à part également, les chameaux de leur côté, chaque groupe séparément.

L'âne arriva, choisit le plus gros, fit avec son pouce un trou dedans et le mit dans la cendre.

C'est pour cela que son pénis est gris.

– Voilà pour moi ! dit-il. C'est pour cela que le trou est assez large au milieu.

Il en prit un gros également pour le cheval, mit une bague de cuivre près d'une extrémité et dit :

– Voilà pour mon cousin !

C'est depuis ce temps-là que la verge des chevaux a une partie blanche, due aux égratignures causées par la bague.

L'âne en choisit un moyen, le mit dans une gaine et dit :

– Ça, c'est pour l'homme.

Il en prit un assez large, le mit dans une gaine également et le lança sur le ventre du taureau où il resta collé. C'est pour cela que le taureau a le sexe sur le ventre.

L'âne donna les plus minces, avec de gros testicules, au mouton et au bouc. Puis ce fut le tour du chameau. L'âne en prit un mince. Le chameau se fâcha et dit :

– Je suis grand, moi, et tu me donnes un tout petit sexe !

et il s'en alla furieux. L'âne le lui lança et les testicules se collèrent sur l'arrière aux fesses du chameau.

C'est ainsi que l'âne fit le partage.

Ce conte, sur le mode plaisant, manifeste les connaissances des Tubu sur les mœurs sexuelles et la morphologie de leurs animaux domestiques, ce qui n'a rien de surprenant pour une société vivant en symbiose avec le monde animal. Par contre c'est le seul conte du corpus où les questions sexuelles sont aussi crûment évoquées. L'homme, on le remarque, y est traité comme un animal parmi d'autres, et le narrateur passe très rapidement sur sa morphologie.

Cette relative pudeur tient sans doute à la pudicité générale des Tubu, qui s'exprime dans de très nombreux domaines. Tout d'abord, bien entendu, elle apparaît dans toutes les circonstances où sont en jeu les relations sexuelles. Par exemple les amours hors mariage, qui sont parfaitement admises entre jeunes hommes non mariés et jeunes divor-

cées, sont toujours marquées par une très grande discrétion. Non seulement les sentiments ne s'affichent jamais en public, mais les rencontres ont lieu la nuit, de préférence en brousse, et les amants prennent soin d'effacer toute trace dans le sable qui permettrait de les démasquer. Lors de la cérémonie du mariage également (Baroin 1985 : 318-340), les conjoints gardent une attitude très réservée. La mariée est cachée au public pendant toute la cérémonie. Invisible et silencieuse, elle est, pour ainsi dire, absente de sa propre noce. Le marié lui aussi reste caché sous son turban, ses amples vêtements et ses lunettes de soleil. Cette pudeur si flagrante lors de la cérémonie du mariage définit également, par la suite, les comportements envers les beaux-parents. Ils sont marqués, surtout entre personnes de sexe opposé, par un évitement ostentatoire très codifié qui peut se maintenir tout au long de la vie (Baroin 1985 : 341-375).

Dans leur rapport à la nourriture aussi, les Tubu font preuve d'une grande réserve (Baroin 1985 : 68-69). Celle-ci se manifeste encore dans divers détails de la vie quotidienne ou la façon d'exprimer des opinions. Il est très inconvenant par exemple de péter en public. Les jeunes filles daza, avant de se rendre à une danse, évitent de manger pour ne pas s'exposer à commettre une telle incongruité. A cet égard les pets bruyants des ânes ne peuvent que contribuer à la piètre opinion générale sur cet animal (remarque de Thomas Geider), comme la force de son braiment (impudique aux yeux des Zaghawa, selon une information orale de M.-J. Tubiana). Toute aussi choquante, pour les Tubu, est la manière dont les hommes blancs urinent debout, ou encore la nudité totale du corps, ancienne caractéristique des païens des montagnes du Nord-Cameroun, qui constituaient autrefois le réservoir d'esclaves des Tubu. Ce signe manifeste de sauvagerie, en un sens, justifiait à lui seul qu'on les prenne pour esclaves.

Dans un monde aussi pudique, la propension à la paillardise ne peut être que très circonscrite. Telle est du moins l'impression que j'ai tirée de mon séjour parmi ces pasteurs, peut-être parce que mon statut de jeune femme d'alors me coupait de ce type d'observation. Toujours est-il que le contraste paraît total avec le ton des plaisanteries que peuvent échanger entre elles les femmes touarègues d'Abéché, où une jeune fille non mariée du quartier des anciens esclaves est même allée, par boutade, jusqu'à proposer de se faire prendre en photographie tenant le sexe d'un âne en érection. Cette plaisanterie néan-

moins suscita un tollé général (Jay, à paraître). Mais une telle liberté de propos ne saurait sans doute se concevoir chez d'autres Touaregs, le groupe étudié par Monique Jay n'étant à cet égard nullement représentatif : il s'agit de déracinés, issus de milieux sociaux subalternes (esclaves et artisans) ayant perdu le contact avec leur société d'origine au point de ne plus parler la langue tamasheq. Un tel comportement serait totalement impensable en tout cas de la part d'une jeune fille teda ou daza.

Dans le corpus tubu disponible à ce jour, le conte qui précède est le seul où l'âne entre en scène. C'est aussi le seul conte grivois. Je n'en ai trouvé aucun équivalent dans la littérature orale des sociétés saharosahéliennes voisines. Au demeurant, l'âne n'occupe qu'une place très limitée dans les divers corpus consultés. Il apparaît dans un conte zaghawa, qui souligne sa sottise (M.-J. et J. Tubiana, 1961 : 67). De même un poème satirique peut publié par D. Noye (1976 : 95) le tourne en dérision. Les histoires fantaisistes de l'ânesse blanche constituent aussi chez les Peuls la base d'un exercice d'apprentissage linguistique, « ballet de substantifs de la classe *nde* » (Noye 1971 : 106). L'ânesse y épouse plusieurs maris successifs, mais ses mésaventures ne semblent pas avoir grand rapport avec l'image de cet animal chez les Peuls. Le conte touareg « le lion et l'âne » publié par les Petites Sœurs de Jésus (1974) met en scène un âne très fort mais qui néanmoins manque totalement de cœur, c'est-à-dire de courage. Plus intéressant pour notre propos est le conte touareg « Peau d'âne » ou « Peau d'ânesse » publié par Casajus (1985 : 16-26) et, dans une version moins élaborée, par Calame-Griaule (1987), car l'analyse qu'en fait cette dernière éclaire aussi le sens du conte tubu. La trame du conte recueilli par Casajus est la suivante :

Une jeune fille, Tesshewa, pour échapper à son frère qui veut l'épouser, se transforme en ânesse. Mais elle retire sa peau d'âne pour faire sa toilette, où la surprend un jour le fils de l'amenokal. Le jeune homme, saisi par sa beauté, l'épouse. Elle devient ensuite l'objet du désir de son beau-père, auquel elle parvient aussi à échapper.

Ce conte est très voisin de notre conte de Peau d'âne (AT 510) où, rappelons-le, c'est pour échapper au désir incestueux de son père que l'héroïne revêt une peau d'âne. Elle est ensuite surprise à sa toilette par le héros, qui l'épouse. Selon S. Thompson (1977 : 128), ce conte

a une très large diffusion puisqu'on le retrouve de la Scandinavie jusqu'en Inde.

En Afrique également, il a une large diffusion. Il est connu des Hausa, ainsi que des Arabes de la région d'Abéché, chez lesquels P. Jullien de Pommerol a relevé une version où l'héroïne dans des circonstances analogues se recouvre non pas d'une peau d'âne mais d'une peau de chienne (1977, conte n° 56, p. 264). Chez les Mafa, Godula Kosack a relevé deux versions de ce conte. Dans l'une (*Die Maid mit der Eselsgestalt*, « La jeune fille à la forme d'âne ») Peau d'âne, d'abord épousée par le fils du chef, est ensuite désirée par son beau-père. Dans le second conte (*Die Maid mit der Eselshaut*, « La fille à la peau d'âne »), c'est le fils qui, souhaitant épouser une femme aussi belle que celle de son père, épouse Peau d'âne (1997b : 50 & 136).

Deux traits au moins se retrouvent dans toutes les versions de ce conte : d'une part une jeune fille très belle se masque sous une peau d'âne qu'elle retire au moment de sa toilette, et d'autre part un désir d'inceste est formulé à son égard, avant ou après la transformation de la jeune fille en ânesse. G. Calame-Griaule, dans son analyse de ce conte, établit le lien entre les désirs incestueux dont l'héroïne (transformée en ânesse) est l'objet, et l'hypervirilité généralement attribuée à l'âne dans les sociétés saharo-sahéliennes. Elle cite G. Camps, qui souligne les pouvoirs féconds attribués à l'âne au Maghreb en raison de la longueur de son pénis, « objet dans tous les pays de nombreuses facéties » (Camps 1975 : 652). G. Calame-Griaule évoque également l'interdit qui frappe l'ânesse en Kabylie, mentionné par Musso (1975 : 654-656). Cet interdit, qui menace d'impuissance le possesseur d'une ânesse, aurait pour origine un acte contre nature commis dans le passé avec une ânesse. Et G. Calame-Griaule d'en conclure que l'ânesse serait « le symbole d'une dangereuse hypersexualité féminine, faisant pendant à l'hypervirilité de l'âne » (1987 : 265).

D'autres observations, tant sur l'âne que l'ânesse, vont dans le même sens. Si le conte tubu qui précède reste assez discret sur la sexualité de l'âne, il met bien en valeur le rôle essentiel que joue cet animal dans ce domaine. Très explicitement, un lien direct y est établi entre ce rôle et la taille du pénis de l'intéressé. Les conceptions des Tubu sur les ânes et les ânesses restent à approfondir, mais l'association de l'âne et de la sexualité ressort avec force dans nombre d'autres socié-

tés. Tel est le cas dans le monde berbère. De même au Tchad chez les Tupuri, selon une information orale de S. Ruelland, l'âne est l'animal auquel est attribuée la sexualité la plus forte. Dans la Grèce ancienne similairement, l'âne se caractérise par sa grande lubricité : l'âne ithyphallique y est l'un des compagnons habituels de Dionysos. À Rome également, « l'âne était l'animal représentatif de Priape, le dieu ithyphallique de la fécondité. On sacrifiait des ânes à Priape » (Gayoux-Carette 1998 : 450).

Dans d'autres situations, des acteurs au comportement sexuel déviant reçoivent un âne pour monture : dans le rituel très ancien du charivari, pratiqué encore en France il y a deux siècles en Languedoc et Poitou, on promenait par la ville, monté à rebours sur un âne, le mari cocu ou la femme adultère. Des chevauchées de ce type avaient déjà cours en Grèce ancienne pour les femmes adultères, à Rome pour les chefs vaincus, et au Moyen Âge pour les maris cocus ou battus par leur femme (Morin 1984, et Gaignebet et Lajoux 1985, cités par Gayoux-Carette 1998 : 409, 444, 459). La « Messe de l'âne » célébrée en France encore au XVIII^e siècle, constitue un autre rite d'inversion typique. On faisait entrer à reculons dans la cathédrale, en le tirant par la queue, un âne richement vêtu que l'on conduisait à l'autel, pour lui chanter des hymnes d'adoration (Gayoux-Carette 1998 : 462). Si cette « Messe de l'âne » nous éloigne des connotations sexuelles liées à cet animal, elle souligne une fois de plus, par dérision, sa position au bas de l'échelle des valeurs. Il n'est pas jusqu'au théâtre de Shakespeare où l'on ne retrouve implicitement cette double caractéristique de l'âne, sa puissance sexuelle et la bassesse de son statut : c'est d'un âne que la reine des fées, dans *Le songe d'une nuit d'été*, devient par sortilège amoureuse.

Toutefois la relation inverse, celle d'un homme avec une ânesse, est celle qui fait l'objet des représentations les plus fortes. Le conte de Peau d'âne, si largement répandu de part et d'autre de la Méditerranée, en est une illustration. Chez les Kanuri du Bornu, proches voisins des Tubu au sud-ouest, un conte enregistré à Maiduguri en 1992 et recueilli par Thomas Geider met directement en scène un acte de zoophilie entre un homme et une ânesse, provoqué par un diable. Le thème du conte est le suivant :

Un homme, désireux de voir un démon, s'adresse à un marabout.
Celui-ci le met en garde mais il lui donne une amulette et lui dit

de l'emporter en allant au marché du dimanche. L'homme y va, voit le démon qui l'invite chez lui. Chez ce dernier se trouve la fille du démon, une fille splendide à laquelle l'homme fait des avances. Le démon asperge d'urine la place du marché, et l'homme se retrouve alors au milieu de cette place au vu de tous, en train de copuler avec une ânesse².

Deux éléments de ce conte soulignent l'opprobre qui couvre de tels rapports sexuels : c'est le diable qui les provoque, et ils se produisent en pleine place de marché, le lieu le plus public que l'on puisse imaginer, ce qui est profondément choquant pour un acte qui normalement réclame la plus stricte intimité.

Chez les Tupuri, des actes de zoophilie sont attestés, que des chants tournent en dérision. Les rapports les plus fréquemment évoqués dans ces chants sont ceux d'un homme avec une ânesse ou une truie, ou encore ceux d'une femme et d'un chien (S. Ruelland, ce volume). Pour les Touaregs du Hoggar et de l'Adrar des Iforas, la zoophilie reste vraisemblablement de l'ordre du phantasme, mais l'accusation de zoophilie est un moyen de marquer son mépris envers un homme ou un groupe social donné. On dira qu'un ou des hommes de ce groupe copulent avec des ânes ou des ânesses (information orale d'André Bourgeot). Autre exemple au Yatenga (Burkina Faso et Mali) où « la fornication avec une ânesse comme cause péremptoire de divorce subsiste encore dans le (droit) coutumier » (Lauverjon-Carcu 1976). Cet auteur cite deux autels sur lesquels se pratiquaient des sacrifices d'ânes, pour « réparer les souillures commises sur la terre et pouvant empêcher les pluies de faire fructifier les arbres, les récoltes, leur retirer à jamais leur âme ». Sur l'un de ces autels, au cas où un villageois forniquait avec une ânesse, celle-ci était sacrifiée selon un rite particulier comportant la décapitation de l'animal et l'enterrement du pantalon de l'homme, dont la descendance reste marquée par l'infamie de l'acte commis³. Selon Izard (1979), chez les Mossi l'acte zoophilique n'est « envisagé que comme la copulation d'un homme avec une ânesse » et représente la transgression absolue, celle qui

² Le texte kanuri ne précise pas le sexe de l'animal, mais le contexte laisse entendre qu'il s'agit de la fille du diable, transformée en ânesse.

³ Je remercie Tal Tamari de m'avoir indiqué cette référence.

relève de l'inimaginable. Ceux qui en sont soupçonnés constituent une classe de parias, dont l'infamie se transmet, comme le sida, par relation sexuelle à leur entourage.

Ces quelques éléments de comparaison ne sauraient mieux conforter l'hypothèse de G. Calame-Griaule que l'ânesse serait « le symbole d'une dangereuse hypersexualité féminine, faisant pendant à l'hypervirilité de l'âne » (1987 : 265). J'y ajouterai une dernière remarque. Dans le monde islamique, l'âne est à rapprocher du chien, animal impur comme lui. Que la peau d'âne du conte touareg devienne une peau de chienne chez les Arabes d'Abéché (selon la version du conte relevée par Jullien de Pommerol) n'est donc pas pour nous surprendre, d'autant que l'hypersexualité de la chienne est un thème bien affirmé dans le monde occidental. « C'est une chienne » dit-on d'une femme au comportement sexuel débridé, ou encore d'une prostituée. L'expression anglaise « son of a bitch » renvoie à la même image. De manière plus voilée, ne dit-on pas aussi d'une femme séduisante qu'elle a « du chien » ?

Le rapprochement entre l'âne et le chien est manifeste chez les Tupuri qui, dans les accusations de zoophilie, mettent l'accent aussi bien sur les rapports homme-ânesse que femme-chien. D'autres parallèles sans doute seraient à rechercher, dans les sociétés sahéliennes, entre l'hypersexualité de l'âne ou de l'ânesse, et celle du chien ou de la chienne. Le statut social de ces deux espèces est, quant à lui, comparable : le chien est un animal très méprisé chez les Tubu, comme chez les Touaregs lorsqu'il ne s'agit pas d'un lévrier (E. Bernus, ce volume). Pour les Peuls Wodaabe du Niger, le chien se situe au plus bas de la hiérarchie des animaux domestiques, en dessous de l'âne (Mette Bovin, ce volume).

Si l'on étend la comparaison plus au sud toutefois, le statut de ces deux animaux devient plus contrasté que dans la zone saharo-sahélienne : le chien, l'animal le plus proche de l'homme, occupe une position privilégiée chez les Masa comme les Tupuri (F. Dumas-Champion et S. Ruelland, ce volume) tandis qu'il est mangé par d'autres populations du Nord-Cameroun, dont les origines sont probablement plus méridionales (Igor de Garine, ce volume). Quant à l'âne, le développement de la traction animale contribue à le valoriser fortement chez les agriculteurs du sud du bassin du Tchad (E. Vall, ce volume). Les situations très variées qui se rencontrent, dès que l'on

étend la comparaison aux sociétés soudano-sahéliennes, incitent donc à limiter l'analyse du statut social et symbolique de l'âne au cadre plus strictement saharo-sahélien. La convergence des faits qui s'y observent, concernant l'âne, est bien le signe de la pertinence de ce cadre d'analyse. Cette convergence est non seulement frappante pour ce qui concerne l'âne, mais elle semble aussi valoir dans le cas du chien, ce qui reste à approfondir.

Ce périple comparatif nous ramène à notre question initiale. Il est clair que dans l'ensemble des sociétés saharo-sahéliennes et au delà, l'âne fait l'objet d'un mépris extrêmement général. Mais ce mépris ne s'affiche-t-il pas avec d'autant plus de force – en public – que cet animal occupe, dans le domaine – très privé – de la sexualité, une position tout à fait privilégiée ? Nous aurions là les deux côtés d'une même pièce ; l'un ne va pas sans l'autre.

Bibliographie

BAHUCHET S., 1988 —

Article « Animal (règne) », *Encyclopaedia universalis*, vol. 2 : 173-176.

BAROIN C., 1972 —

Les marques de bétail chez les Daza et les Azza du Niger, Niamey : CNRSH, *Études nigériennes* n° 29, 296 p.

BAROIN C., 1985 —

Anarchie et cohésion sociale chez les Toubou. Les Daza Kécherda (Niger), Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme / Cambridge : Cambridge University Press, 455 p.

BAROIN C., 1988 —

Une histoire honteuse : « le chef et la viande ». In Baroin C. (éd.) *Gens du roc et du sable. Les Toubou. Hommage à Charles et Marguerite Le Cœur*, Paris, CNRS : 111-137.

BAROIN C. 1991 —

Dominant-dominé : complémentarité des rôles et des attitudes entre les pasteurs téda-daza du Niger et leurs forgerons. In Monino Y. (éd.) *Forge et forgerons. Actes du IV^e colloque Méga-Tchad, Paris, 14-16 septembre 1988*, Paris, Orstom, coll. Colloques et séminaires : 329-381.

BLENCH R. (1999) —

A history of donkeys, wild asses and mules in Africa. In Blench R. M. et MacDonald K. C. (éds.) *The Origin and Development of African Livestock : Archaeology, Genetics, Linguistics and Ethnography*, London : University College Press.

BOURGEOIS A., 1995 —

Les sociétés touarègues. Nomadisme, identité, résistances. Paris : Karthala.

- CALAME-GRIAULE G., 1987 —
Des cauris au marché. Essai sur des contes africains. Paris : Société des africanistes, 295 p.
- CAMPS G., 1975 —
« Âne », *Encyclopédie berbère*, 14 : 647-654.
- CASAJUS D., 1985 —
Peau d'âne et autres contes touaregs, Paris : L'Harmattan, 173 p.
- CHAPELLE J., 1957 —
Nomades noirs du Sahara. Paris : Plon. 2^e édition 1982, Paris : L'Harmattan, 456 p.
- DIGARD J.-P., 1990 —
L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion. Paris : Fayard, 325 p.
- DOUGLAS M., 1967 —
Purity and Danger. Londres : Routledge & Kegan.
- DUPIRE M., 1987 —
Des goûts et des odeurs : classifications et universaux, *L'homme*, 104, XXVII (4) : 5-25.
- ENCYCLOPÉDIE DE L'ISLAM, 1971 —
Leyde : Brill et Paris : Maisonneuve et Larose, tome III, articles « hayawan » et « himar ».
- GAGNEBET C., LAJOUX J.-D., 1985 —
Art profane et religion populaire au Moyen Âge, Paris : Presses Universitaires de France, 363 p.
- GAYOUX-CARETTE J., 1998 —
L'âne. Zoologie-ethologie, représentations-usages, thèse de doctorat en sociologie animale (ethnozoologie), université de Paris-V, 748 p.
- IZARD M., 1979 —
Transgression, transversalité, errance. In IZARD, M. et SMITH P., *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard : 289-306.
- JAY M., à paraître —
Rire entre femmes kinnin : parenté, alliance et sexualité en jeu (Touaregs d'Abbéché – Tchad), Communication aux Journées d'études « Paroles à rire » organisées par le Centre de recherche sur l'Oralité et le Laboratoire d'anthropologie urbaine les 29 et 30 janvier 1996 à l'Inalco.
- JULLIEN DE POMMEROL P., 1977 —
Contes et chants du Tchad (région d'Abéché). Paris : EPHE 4^e section, 447 p. dactyl.
- KOSACK G. 1997a —
Contes animaux du pays mafa (Cameroun). Paris : Karthala, 162 p.
- KOSACK G., 1997b —
Die Mafa im Spiegel ihrer oralen Literatur, eine Monographie aus der Sicht von Frauen, thèse de doctorat, Philips-Universität, Marburg, 780 p.
- LACOSTE-DUJARDIN C., 1970 —
Le conte kabyle, étude ethnologique. Paris : Maspéro.
- LAUVERJON-CARCIU M., 1976 —
Ordre public africain et sacrifices d'ânesses, *Notes et documents voltaïques*, 10 : 61-74.
- LE CŒUR C., 1950 —
Articles « teski » et « ormwe », *Dictionnaire ethnographique téda*. Paris : Larose.
- LHOTE H., 1988 —
Article « préhistorique (art – Afrique) », *Encyclopaedia universalis*, vol. 15 : 63-69.
- LUKAS J., 1953-1954 —
Tubu-Texte und Uebungstücke, Afrika und Uebersee, XXXVIII : 1-16, 53-68, 121-134.

- MORIN N., 1984 —
Animal et sexualité en Poitou
traditionnel. In *Bestiaire poitevin ;
expression traditionnelle, expression
contemporaine*, Foyer rural de Saint-
Loup Lamaré, Éditions UPCP Geste
paysanne : 269-279.
- MUSSO J.-C., 1975 —
Interdit frappant l'ânesse en Kabylie.
In *Encyclopédie berbère*, 18 : 654-
656.
- NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA,
Chicago, 15^e édition, 1998,
article « ass », vol. 1 : 639.
- NOYE D., 1976 —
*Blasons peuls. Eloges et satires
du Nord-Cameroun*. Paris :
Geuthner, 192 p.
- NOYE D., 1971 —
*Un cas d'apprentissage linguistique :
l'acquisition de la langue par les
jeunes Peuls du Diamaré
(Nord-Cameroun)*, thèse de troisième
cycle, Inalco, 206 p.
- PETITES SŒURS DE JÉSUS, 1974 —
Contes touaregs de l'Air.
Paris : Selaf, 266 p.
- TAUZIN A., 1993 —
Contes arabes de Mauritanie.
Paris : Karthala.
- THOMPSON S., 1977 —
The Folktale. Berkeley and Los
Angeles : University of California
Press (1^{re} édition 1946 New York,
Toronto, London : Holt & Co).
- TOURNEUX H., 1987 —
Les noms des équidés en Afrique
Centrale. In Seignobos C.,
Tourneux H., Hentic A.
et Planchenault D., *Le poney
du Logone*, Maisons Alfort : IEMVT,
Études et synthèses de l'IEMVT, 23 :
167-205.
- TUBIANA M.-J. et J., 1961 —
Contes Zaghawa. Paris :
Les Quatre Jeudis, 206 p.
- VERCOUTTER J. — 1988 —
Article « Égypte antique »,
Encyclopaedia universalis,
vol. 6 : 720-730.

Jaglavak, prince des insectes chez les Mofu du Nord-Cameroun

Christian Seignobos

Les Mofu sont des montagnards peuplant les massifs des monts Mandara, à la latitude de Maroua. Il s'agit plus précisément des Mofu Nord ou Mofu Diamaré, dont les 55 000 représentants se répartissent de Massakal à Mbokou. Il s'agira ici surtout du massif de Douvanger.

Un regard particulier sur les insectes

Les Mofu développent un discours très riche sur leurs insectes et disposent d'un glossaire entomologique particulièrement fourni (Aberlenc et Deguine, ce volume). Ce comportement pourrait être partiellement la conséquence d'une sorte de face à face avec les seuls animaux ou presque qui vivent sur leurs chaos de blocs de rochers et leurs terrasses, dans un pays où les densités humaines allaient de 75 hab/km² à 150 hab/km² dans les années 1960. Les Mofu consomment certains insectes, mais cette entomophagie semble avoir été plus importante dans le passé. Les insectes entrent dans la pharmacopée, viennent en appui agronomique, servent d'augures et sont aussi l'objet

de jeux de société¹. Toutefois, pour les Mofu, certains insectes sont « parlants », alors que d'autres sont socialement neutres, comme les Hymenoptera et les Culicidae...

Les Mofu s'intéressent plus particulièrement à deux types d'insectes, ceux qui concernent la croissance et la conservation du mil et ceux, fourmis ou termites, qui vivent en société. Sur ces derniers, ils reportent leur propre encadrement politico-religieux et aussi leur système de parenté et de relations. Parmi les fourmis, le *Dorylus (jaglavak)* tient une place spécifique et les Mofu en ont fait le « prince des insectes ».

Les rôles du *jaglavak*

Les Mofu l'apparentent aux termites, ce qui répond à une logique dans la mesure où ses soldats ressemblent à ceux de certains isoptères. Les *Dorylus* vivent en communauté souterraine, parfois en grand nombre, sans construire de nid très apparent. Leur férocité dans l'attaque des termites et le fait qu'aucun insecte ne semble leur résister ont conféré à *jaglavak* cette position éminente. Pourtant *jaglavak* affecterait une attitude d'évitement avec d'autres insectes « organisés comme lui » : *mananeh* (*Microcerotermes solidus*), *ndakkol* (*Trinervitermes trinervius*) et surtout la fourmi *gula* (*Megaponera sp.*).

Les différents niveaux symboliques

Il existe plusieurs « lectures » du *jaglavak*. Le *jaglavak* se définit au sein des autres insectes par la parenté et des relations d'alliance ou de pouvoir. Le *mananeh* est son « cousin » ; pour d'autres, celui-ci est le « prince des insectes de la plaine » et le concurrent de *jaglavak*. Le *ndaw kuli* de *jaglavak* (celui que les Mofu surnomment « l'ami intime »), qui remplace le chef de famille dans la célébration des

¹ Nous renvoyons à Seignobos C., Deguine J.-P., Aberlenc H.P., 1997, Les Mofu et leurs insectes. *Jatba* 38 (2) : 125-187.

sacrifices (*kuli*) serait *singel gagazana*, une fourmi rouge (*Pheidole sp.*) alors que *ndroa*, une autre fourmi (*Lepisiota sp.*) serait le *ndaw kuli* de *maneneh*. *Jaglavak* est considéré comme le chef de massif alors que d'autres fourmis représenteraient des «chefs de quartiers». La grille de classification est sommaire et sa composition varie selon les massifs. Était-elle jadis plus étayée ?

Les Mofu établissent des corrélations entre les chefs de massifs et des chefs dans le règne animal. La panthère et le chef mofu ne font qu'un, le chef commande aux panthères (Vincent, ce volume). Lorsqu'une panthère est tuée dans un massif, la peau va d'autorité au chef, qui garde ou fait disparaître la tête et les moustaches. Il se devait de faire une manducation des yeux et de donner le foie à ses fils. Le dernier acte de l'enterrement des chefs de massif est le basculement du ballot mortuaire dans la fosse, accompli par des ritualistes qui le poussent tout en se détournant et en imitant les feulements de la panthère. Dans certains massifs mofu, mais aussi chez les Jimi et les Gude, le crocodile² était perçu comme le chef des animaux vivant dans l'eau. La mort d'un crocodile était annoncée au chef comme celle d'un parent et on le pleurait. Quand on en abattait un, le chef se réservait la langue pour une manducation rituelle. Le *jaglavak*, de son côté, tenait le rôle de «prince des insectes». Les chefs de massif mofu, au siècle passé, surveillaient leurs déplacements et leurs comportements pour en tirer augure. S'il y avait combat entre *jaglavak* et *ndroa* (*Lepisiota sp.*), par exemple, ce n'était pas sans répercussion sur la chefferie du massif, que les devins allaient interpréter. Pour les Zumaya, le clan du chef de Douvanger, le *jaglavak* fournissait la pierre de la guerre³. On la trouvait dans son nid. En l'absence de pierre, avant les combats, on pouvait, dans d'autres massifs (Meri),

² Il s'agit de crocodile atteint de nanisme, que l'on trouve – ou trouvait – plutôt dans les monts Mandara centraux, plus riches en points d'eau endoréiques.

³ La matérialisation du pouvoir par la possession de pierres est un trait de la culture mofu : pierres de la pluie, pierres pour faire prospérer le bétail, pierres pour la protection du mil... Ces dernières se «découvraient» dans le nid des *gula* (*Megaponera sp.*). Les connotations sont ici explicites et tiennent au fait que, lors des grandes famines, on creusait dans ces fourmières pour en retirer des grains de sorgho à consommer et parfois même pour semer.

mettre des *jaglavak* sur une pierre pointue et y frotter ensuite le fer des lances.

Les Mofu utilisent le *jaglavak* pour illustrer leur propre histoire. C'est le cas des Movo (Mavao, Marvay, Mavak...). *Jaglavak* serait l'équivalent de la fraction movo dispersée parmi les Mofu. Les Movo possédaient jadis une puissante chefferie, en piémont, sur les rives du mayo Tsanaga, en face de la principale porte d'entrée dans les monts Mandara. Elle devait donner, par la suite, la chefferie de Gudur, implantée plus en montagne⁴. Au XVII^e siècle et au début du XVIII^e siècle, les Movo dominèrent les massifs mofu et leurs piémonts et bien au-delà. Écrasés par le royaume du Wandala, dont ils étaient primitivement issus (Doulo), puis dispersés par les Peuls, les Movo se réfugièrent à leur tour dans les massifs mofu. Ils y apparaissent aujourd'hui comme des clans qui inspirent le respect, la crainte, voire le rejet. Ainsi les Movo sont-ils accusés d'envoyer sur le mil les chenilles et autrefois les criquets. Lorsqu'on enterre un Movo, il faut répandre de la cendre sur le chemin où est passé le cadavre, afin d'empêcher les vers et autres déprédateurs du grenier de toucher aux réserves de grains. *Jaglavak* est souvent désigné comme « l'insecte rouge », couleur de l'emblème des Movo. Les *jaglavak* sont des doryles qui se déplacent et ne semblent pas avoir de territoire, tout comme les Movo qui ne disposent plus de chefferies propres. Mais, comme *jaglavak*, ils sont craints pour leur pouvoir de nuisance. En vertu d'une alliance ancienne, le *jaglavak* aiderait les Movo en difficulté, y compris pour assainir leur concession en chassant les insectes indésirables car, plus prosaïquement, on confiait aux *jaglavak* le soin de chasser la vermine des habitations infestées.

⁴ Le pouvoir de cette chefferie reposait sur un arsenal de rituels visant à la bonne croissance et à la conservation du mil. Il recherchait un contrôle de la pluie, des vents comme celui des insectes, sauteriaux, chenilles perforantes... Gudur pouvait protéger des criquets ou, au contraire, les envoyer sur des villages qui lui étaient rebelles. Il existait donc dans la région un contexte général, politico-religieux, qui prenait en compte les insectes, en l'occurrence les ravageurs.

Jaglavak, « nettoyeur » des concessions mofu

Le Mofu qui voit sa concession envahie par les termites et les fourmis fait appel à *jaglavak*⁵. Les colonies de *Dorylus* ne sont pas évidentes à trouver. Après avoir identifié le nid ou une colonne de *jaglavak* en déplacement, le Mofu prélève de plusieurs centaines à un millier, voire plus, de soldats de *Dorylus*. Il les met dans une calèche ou une poterie neuve, parfois dans des feuilles de *Ficus abutilifolia*. Ces feuilles, chez les Mofu, servent à emballer les choses sacrées, les pierres de pluies, la viande du *maray* (taureau sacrifié lors de la fête du massif), l'igname en fosse du massif... À l'arrivée dans la concession, on salue *jaglavak* de différentes façons, en faisant claquer ses doigts ou en frappant avec une pierre un fer de houe. Le chef de famille déclare : « nous avons aujourd'hui un hôte de marque ». Il prie alors *jaglavak* de chasser ces insectes nuisibles, *momok* (terme générique pour les termites), *Trinervitermes* sp., de la paille du toit, *Macrotermes subhyalinus* dans les tiges de sorgho en protection des murs, une fourmi *mangirmak* (*Pachycondyla* sp.)... et aussi les serpents. On lui recommande toutefois de ne pas toucher aux hommes et d'épargner les animaux car on craint que *jaglavak* ne les tue la nuit, pendant leur sommeil, en pénétrant dans leurs narines. Toutefois nos informateurs ont été incapables de nous signaler des cas précis de telles agressions.

Le Mofu dépose à terre les *jaglavak* dans un cercle d'ocre d'où part un chemin, toujours tracé avec de l'ocre, en direction de la zone la plus touchée de la maison. Les Mofu avouent ne pas voir opérer *jaglavak*, mais ils constatent que deux à trois semaines plus tard, les insectes nuisibles ont disparu, de même que les *jaglavak* car ils ne restent pas dans la concession, à la différence de la fourmi *gula* (*Megaponera* sp.). Ce dernier insecte est retenu par les Kapsiki, autre ethnie des monts Mandara, pour le même travail. On peut s'étonner de l'action des soldats de *Dorylus* privés de l'effet masse de la colonie. Dispensent-ils une odeur qui ferait fuir les autres insectes ? Nos informateurs âgés disent avoir eu recours à *jaglavak* une à trois fois dans leur vie, mais toujours en montagne. Cela évite aux Mofu de chan-

⁵ Cette pratique est connue depuis les Hina jusqu'aux Zulgo, c'est-à-dire dans une zone plus large que l'aire de peuplement mofu.

ger d'habitation. Celle-ci en effet est construite en grande partie en pierres et elle est le plus souvent héritée.

Selon les massifs et les clans appartenant au pouvoir ou ceux qui en sont écartés, le discours sur *jaglavak* varie. Toutefois, pour les Mofu qui descendent en plaine et vont travailler dans les grandes villes, tout ce qui concerne les insectes, y compris le rôle de *jaglavak*, est de nos jours regardé comme appartenant au passé.

Panthères, autochtones et princes

Représentations symboliques du pouvoir dans les montagnes du Nord-Cameroun

Jeanne-Françoise Vincent

Très tôt les ethnologues ont fait allusion à une relation particulière qu'entretiendraient hommes et panthères en Afrique (Dammann 1964 : 49-50). Le dossier était toutefois loin d'être clair : tantôt l'accent était mis sur la familiarité pouvant exister entre certains hommes et le fauve, capable alors de docilité et même de familiarité ; tantôt l'insistance portait au contraire sur la cruauté de la panthère et son caractère redoutable, parfois pourtant mis à profit par certains humains. L'intérêt des Mofu-Diamaré du nord du Cameroun est de présenter à la fois ces deux conceptions que j'ai découvertes petit à petit au long d'enquêtes poursuivies sur plus de deux décennies.

Les sociétés implantées dans le Nord des monts Mandara sont connues pour leurs fortes densités humaines. Les Mofu-Diamaré¹, qui occupent le rebord oriental de cette chaîne et les montagnes-îles qui le prolongent, connaissent pour leur part une densité approximative de plus de 100 habitants au km². Dans ce pays qui nourrit tant d'hommes on ne s'étonnera pas que les grands animaux sauvages aient à peu

¹ À un terme unique « Mofu » - toujours utilisé malheureusement par l'administration et certains chercheurs - correspondent en fait deux groupes ethniques distincts, relevant de deux préfectures différentes. Les chercheurs qui les ont étudiés les nomment « Mofu-Diamaré » et « Mofu-Gudur » (sur ces derniers voir les travaux de D. Barreteau, L. Sorin-Barreteau, C. Jouaux). Il ne sera question ici que des premiers, habitants de la Préfecture du Diamaré, qui parfois, par commodité, seront nommés simplement « Mofu ».

près disparu : antilope-cheval (*bogolof*), éléphant (*bigney*), lion (*mobor*), ne subsistent plus que dans le vocabulaire. La plupart des montagnards ne les ont jamais vus de leurs yeux... Un fauve pourtant se rencontre encore au détour d'un rocher. Il tient une place importante dans les récits mythiques d'origine des chefferies et les croyances symboliques liées au pouvoir. Il s'agit de la panthère (*duvar*), dont je voudrais essayer de broser à grands traits le statut particulier².



Panthère et montagnards mofu-diamaré

Les panthères existant chez les Mofu-Diamaré appartiennent selon les ouvrages de faune africaine à l'espèce *Felix Pardus* traduit par « léopard d'Afrique ». Le mot « panthère » est une autre dénomination tout aussi fréquente, et entre les deux chaque chercheur fait son choix. Je ne parlerai quant à moi que de « panthères ».

Le pays mofu-diamaré se compose dans sa quasi totalité de montagnes de granite où la roche affleure partout, se décomposant souvent en énormes boules formant des éboulis gigantesques où les hommes ne peuvent construire, mais qui offrent aux panthères un habitat de choix, par les grottes existant entre leurs blocs et par les points d'eau qui s'y trouvent parfois. Dans à peu près toutes les grandes chefferies on rencontre ainsi un petit territoire sauvage où peuvent subsister quelques fauves. Le terme « chefferie » est employé ici dans un sens général, par commodité. On en compte une trentaine, appelées *ngwa*, littéralement « roche », pour un total d'environ 60 000 personnes, qui offrent un éventail de plusieurs types d'unités politiques. Pour ma part j'introduis une distinction entre « montagnes », « chefferies » proprement dites, et « principautés ». Les « montagnes », situées dans la partie nord de l'ensemble, sont constituées de petits groupes dont les membres sont tous parents entre eux : le « chef » ne commande en fait qu'à des membres de son clan. Certains observateurs, adminis-

² Je reprends et résume ici l'étude détaillée que je lui ai consacrée ailleurs (Vincent 1991 : 155-156 et 668-686).

trateurs pour la plupart, ont qualifié ces groupes d'«acéphales», d'unités «sans tête». Une étude de terrain attentive y reconnaît pourtant l'existence d'un pouvoir, à peine esquissé, se limitant au domaine religieux. Au contraire les «chefferies», minuscules parfois, rassemblent plusieurs clans d'origines distinctes, dont un seul fournit le chef au pouvoir essentiellement religieux, mais qui s'affirme en même temps comme politique. Viennent enfin des groupes relativement importants sur le plan numérique que je qualifierai seulement de «principautés», car ils ne présentent ni la puissance territoriale ni les unités vassales qui permettraient de parler de «royaumes»³. Les principautés sont divisées anciennement en quartiers, ayant pour souverains des princes au pouvoir très diversifié, se traduisant dans le domaine de la terre, de la justice et de la guerre. Comme les responsables d'unités moins importantes, ils utilisent pour s'imposer le canal du religieux. Les effectifs varient entre 4 000 et 15 000 personnes dans les trois principautés reconnues comme telles : Duvangar, Durum et Wazang. Ainsi, d'un point de vue politique les Mofu-Diamaré constituent un laboratoire vivant, où l'on peut observer et comparer des institutions sociales dissemblables et où diffèrent sensiblement la considération et les traitements réservés aux panthères.

Jusqu'à une époque récente les panthères étaient assez nombreuses chez ces montagnards. On sait qu'à Wazang sous le règne du prince Bi-Makabay, de 1934 à 1953, en un peu moins de 20 ans, quatre panthères auraient été capturées, mais six en 27 ans, sous le règne un peu plus long de son fils Bello, entre 1953 et 1980. La principauté de Durum, avatagée par sa position géographique, est celle qui a connu les prises les plus nombreuses. Les montagnards affirment qu'une cinquantaine de panthères aurait été capturée pour Loa, prince de Durum entre 1927 et 1975 : «chaque année une panthère, et même une année deux panthères» (Vincent 1991 : 220-225). Devant une panthère, disent les montagnards, le seul sentiment éprouvé est la terreur. Celui qui se retrouve face au fauve se met à trembler convulsivement; poils et cheveux se dressent sur tout son corps. Selon certains informateurs il s'agit là d'effets mécaniques qui se produisent même si l'on ne s'est pas rendu compte de la présence de la panthère. C'est

³ Sur le choix de ces termes et la variété des unités politiques mofu-diamaré cf. Vincent 1991 : 22-23.

d'ailleurs ce qui permet à l'intéressé d'être averti de sa présence proche. « Si tu passes la nuit près de l'endroit où elle est tu sens tes cheveux se dresser, tu ne peux plus avancer. Alors tu comprends que la panthère est là. Donc sans qu'on ait vu le fauve et sans qu'on l'ait entendu, la peur se produit ». Mais c'est surtout par l'éclat cruel de son regard que la panthère terrifie les montagnards lorsqu'il leur arrive de se trouver face à face avec elle : « ce sont ses yeux qui font peur », et cet effroi est renforcé par ses feulements impressionnants.

La panthère apparaît dans les mythes d'origine où elle est créditée d'une certaine intelligence. N'est-ce pas elle qui, avant l'homme, possédait l'usage du feu ? Pour l'acquérir à son tour, l'homme aidé du chien devra le lui arracher. Pour les Mofu la panthère représente surtout la force : « elle est le plus puissant de tous les animaux », disent-ils, faisant abstraction de l'éléphant et du lion. Aussi un homme seul ne peut selon eux la mettre à mort : il doit rassembler un groupe de plusieurs chasseurs. Une puissance sauvage (*madlan*) se dégage d'elle, que ressentent tous ceux qui l'approchent. Par ailleurs on sait qu'elle n'hésite pas à manger l'homme : dans chaque principauté on peut citer les noms de ses victimes passées, femmes portant leur petit enfant dans le dos, dévorées dans la principauté de Wazang par la panthère alors qu'elles remontaient du point d'eau, par exemple...

Lors des salutations d'éloge réservées au prince, lorsque dans un profond silence les anciens rassemblés autour de leur souverain claquent des doigts et l'honorent par des rapprochements avec les traits marquants du monde naturel, ils le qualifient de « grand rocher », de « pic », d'« arbre immense », puis passant au règne animal il l'appellent « éléphant » et « lion ». Jamais ils ne le nomment « panthère », font remarquer les montagnards : la vision qu'ont les Mofu-Diamaré de ce fauve semble entièrement négative.

Liens entre panthères et autochtones

Et pourtant les récits mythiques de peuplement, recueillis en divers massifs, soulignent de façon concordante l'existence encore aujourd'hui de liens de familiarité entre hommes et panthères. Il s'agit de clans bien particuliers, puisque noueraient pareilles relations avec

elles les seuls clans issus des premiers occupants des montagnes, les clans autochtones, la plupart encore présents dans les principautés et dans presque toutes les chefferies (Vincent 1998). Leurs voisins présentent ces premiers habitants comme nés des lieux mêmes : les autochtones sont ceux qui n'ont jamais connu d'autre lieu que leur montagne : « ils sont sortis d'ici ». Plus précisément ils tireraient leur origine des blocs de la montagne. Ainsi dit-on parfois des membres du clan Siler de la principauté de Wazang qu'ils sont « des rochers devenus hommes », « des pierres qui se sont transformées en hommes ».

La vision qui est donnée d'eux est d'abord celle d'êtres primitifs, vivant sur des montagnes très différentes de celles d'aujourd'hui puisque « couvertes d'arbres serrés », où les autochtones, vêtus de feuilles et ne pratiquant aucune culture, ne subsistaient que grâce à la cueillette. Ignorant l'usage du fer, ils n'avaient pas transformé leur milieu naturel. Ces premiers habitants, incapables de se construire une habitation, demeuraient au fond de grottes (*Idagam*) dont ils ne sortaient guère⁴. On comprend que la panthère, nichant dans les rochers, soit tout naturellement rapprochée d'eux parmi lesquels elle apparaît comme le premier autochtone.

Dans tous les groupes où j'ai recueilli des récits décrivant les autochtones, on m'a signalé qu'au temps de cette existence souterraine primitive – antérieure à la rencontre avec des immigrants au niveau de vie bien supérieur – une intimité rapprocha hommes et panthères « au point qu'une femme des autochtones mit au monde des jumeaux, l'un garçon, l'autre panthère ». Élevés ensemble les jumeaux finirent par se séparer, l'adolescent-panthère ne parvenant pas à vivre en conformité avec les normes de sa famille humaine. Cette familiarité passée avait créé, entre autochtones et panthère, ce que les Mofu qualifient d'« amitié » et parfois de « parenté », liens dont les traces subsistent aujourd'hui, affirment-ils : c'est ainsi que les membres des clans autochtones s'interdisent de manger la chair d'une panthère si elle a été tuée à la chasse, viande qui est pourtant présentée comme « très grasse et très bonne ». Mieux, en saison sèche, les autochtones témoi-

⁴ On retrouve une description très semblable d'autochtones primitifs, en relation avec des animaux sauvages autres que des panthères, chez plusieurs populations africaines, telles les Hausa de l'Ader nigérien ou les Alur de l'Afrique de l'Est (Uganda) (Echard 1975 ; Southall 1956).

gnent d'une amitié active en versant de l'eau chaque soir dans les auges de pierre placées à l'extérieur des habitations. Elle est destinée à « leurs » panthères qui viennent la boire de nuit, ne leur faisant aucun mal, ni à leurs enfants, ni à leur petit bétail : « elles sont comme leurs chiens », disent les clans voisins.

Cette connivence entre panthères et autochtones se traduit encore par la participation et les pleurs de panthères, lors des danses de funérailles des membres de ces clans. Le fait est évoqué par de nombreux informateurs, y compris les catéchistes et croyants de la nouvelle religion catholique... La ou les panthères manifestent, disent-ils, un comportement humain devant la mort de leur « frère » ; elles se rassemblent près de sa demeure et entrent dans le cercle des danseurs pour pleurer elles aussi le défunt, y prenant place sans menacer aucun des présents dont certains ne peuvent parfois s'empêcher de manifester leur effroi.

Ces panthères des autochtones peuvent pourtant retrouver leur naturel de fauve et nuire mais c'est alors, selon les montagnards, à la demande d'un de ceux qui ont pouvoir sur elles et qui envoie « ses » panthères chez ceux qui l'avaient lésé. Si des relations mal éclaircies peuvent aussi exister entre le fauve et des sorciers « meneurs de panthères », seuls les membres des clans autochtones (en particulier les doyens de clan) sont dits « maîtres des panthères ». Cette relation étroite des autochtones avec les panthères double et explicite symboliquement celle qu'ils ont établie avec la montagne. Elle fait d'eux les tenants d'un pouvoir ancien et particulier. Dire d'un clan mofudiamaré qu'il entretient de bonnes relations avec les panthères le situe, de façon symbolique, comme un clan antérieur à tous les autres et disposant pour cette raison d'un pouvoir sur la nature qui échappe aux chefs politiques.



Panthères et esprit de la montagne

Puisqu'on la dit liée aux clans issus de la montagne il est compréhensible que la panthère soit présentée comme en relation avec les esprits de la nature (*mbolom*), ces puissances invisibles régnant sur

une portion du territoire montagneux, dont elles apparaissent comme les propriétaires. Ces « esprits de la montagne » vivent, selon les Mofu, au milieu des rochers, à l'écart des habitations, souvent au sommet de la montagne ou en un endroit élevé, en un lieu identifié, ce choix traduisant de façon symbolique leur importance et leur domination sur les hommes.

On sait que la croyance en des esprits des lieux – appelés aussi par les ethnologues « divinités de la nature », « puissances surhumaines des lieux », « esprits de la terre » ou « du terroir » – constitue une des constantes des religions traditionnelles de l'Afrique (Dumézil 1989). Ces esprits de la nature sont honorés non seulement en Afrique mais en plusieurs régions du monde, comme le Cambodge ou la Chine (Vincent, Dory & Verdier 1995). Cette foi se traduit le plus souvent par un culte annuel, rendu par le doyen du clan fondateur qui les a rencontrés et s'est installé le premier sur leurs terres.

Les esprits de la montagne, invisibles mais en relation constante avec les hommes, éprouvent parfois le besoin de traduire de façon explicite leurs volontés : l'un d'eux peut avoir recours alors à la panthère, sa messagère. « Il se sert de la panthère pour dire ce qu'il veut ». Ses feulements nocturnes annoncent la mort proche d'un grand personnage, un « chef » de *mbolom* par exemple, éventuellement celle du prince lui-même. Ils peuvent traduire aussi son mécontentement devant le comportement des occupants de son territoire, ramassant le bois mort trop près de son autel ou surtout incapables de faire régner entre eux la paix (*zizey*), cette valeur-clé.

Le lien établi entre panthère et esprit de la montagne éclaire l'idée que les montagnards se font de cette puissance. Elle protège certes « ses » montagnards contre les malfaisants, combattants étrangers – peuls en particulier – et aussi sorciers ; elle peut accorder récoltes abondantes, voire enfants aux couples stériles. Mais sa personnalité vigoureuse ne se limite pas à un rôle de bienfaiteur, à une vertu un peu lénifiante, ou du moins considérée comme telle par certains chercheurs (Lallemant 1995 : 280-281). L'esprit de la montagne est une force ambivalente, capable également de punir celui qui a suscité sa colère, et le choix de la panthère comme interprète indique que ce châtiment peut être terrible.

Souverains mofu et panthères

Ce n'est qu'au bout d'une dizaine d'années d'enquêtes chez les Mofu-Diamaré que je fis fortuitement la découverte d'un lien entre hommes et panthères, totalement différent de celui que j'avais observé jusque-là. Ndekelek de Durum, vieil informateur sagace avec qui je parlais des techniques de capture de la panthère, se mit à m'expliquer comment son jeune prince, parce qu'il venait de se convertir à l'islam, n'avait pu s'asseoir sur la panthère morte qui avait été apportée au château de la plaine. C'était devant son petit frère resté fidèle à la religion ancienne, là-haut dans son château de la montagne, que la panthère avait été jetée. « Tant pis pour l'aîné ! C'est le cadet qui a pris la force de la panthère ! ». Cette remarque, témoignant d'un lien entre panthère et détenteur du pouvoir politique, fut le point de départ d'une enquête passionnante auprès d'une douzaine de vieux montagnards appartenant surtout aux trois principautés, dont les résultats, étonnamment concordants, m'ont permis de saisir un aspect nouveau – et essentiel – de l'idéologie du pouvoir politique.

Dans cette nouvelle vision la panthère est l'animal du souverain, chef ou prince. Ses sujets doivent lui apporter le fauve qu'ils ont abattu car sa peau lui revient de droit. Négliger cette obligation ou pire, remettre cette peau à un autre responsable, constitue un acte d'insubordination politique. Les habitants de la petite chefferie de Mangerdla, subordonnée à la principauté de Durum, apportent à regret la peau des fauves qu'ils ont capturés à ce prince et non à leur chef direct. On se souvient chez les Mofu de l'est qu'une guerre opposa la grande chefferie de Mikiri à celle de Mowosl, Mikiri ne pouvant supporter que les habitants de Mowosl aient porté à leur petit chef la dépouille de la panthère qui, selon eux, revenait de droit au leur.

Le prince inaugure son règne en utilisant une peau neuve de panthère qu'il conserve pour son usage, y dormant chaque nuit. Il peut aussi la confier à de courageux jeunes gens, l'année où leur classe d'âge se met à son service, afin de renforcer leur ardeur. Le lien entre prince ou chef et panthère est rendu manifeste par le collier de crocs et de griffes de panthère, impressionnant et sauvage, que le souverain traditionnel était seul à porter et dont, islamisés ou convertis au catholicisme, les jeunes princes d'aujourd'hui tiennent néanmoins à se parer⁵.

C'est donc la volonté du prince ou du chef d'acquérir le plus grand nombre possible de panthères. Il organise en personne la chasse au fauve après avoir été averti par l'un de ses sujets de la présence de l'un d'entre eux (Vincent 1986). Il fait donner l'ordre aux chasseurs du quartier le plus proche de poser un piège à assommer, appâté avec une chèvre qu'il fournit. En se précipitant sur sa proie la panthère se fait écraser par le tronc d'arbre en équilibre. Souvent pourtant elle n'est que blessée, et c'est un groupe armé qui lui livre le combat au terme duquel elle perdra la vie ; chacun des présents, se comportant en guerrier, tient à la frapper de sa lance ou de son bâton de fer. Des batteurs de tambour suivent de loin les phases du combat, dont elle ne peut que sortir vaincue...

Elle est ensuite rapportée au château du prince sur les épaules des chasseurs, et non pas suspendue à un piquet, tête en bas, comme un vulgaire gibier. Des chants de triomphe et des sifflements de flûte accompagnent ce transport « comme si on revenait de la guerre », soulignent les montagnards. La panthère est jetée aux pieds du prince dans la cour extérieure du château. Mais c'est un être d'une force telle que son possible courroux après sa mise à mort doit être désarmé. Le prince accomplit sur elle un rite particulier, comportant des libations d'eau mêlée de farine de mil, soit pour souligner sa puissance de grand fauve, soit pour signifier qu'il la considère comme un ennemi qui serait presque son égal : le même terme, *tokwora*, est en effet employé par les Mofu pour désigner le sacrifice d'apaisement que le guerrier offre, à son retour du combat, pour se protéger de l'âme de celui qu'il a tué ou contribué à tuer, et qui pourrait sinon devenir vengeresse⁶.

Puis s'effectue dans les principautés un curieux cérémonial qui comporte une comparaison physique, mesurée, entre la taille du prince et celle du félin. « Le prince est là debout et on fait se dresser la

⁵ Les images des princes et de leurs colliers de panthère apparaissent dans les deux films consacrés aux Mofu auxquels j'ai travaillé : *Le taureau des ancêtres*, CNRS audio-visuel 1994, et *Mofu, gens des rochers*, FR 3, Émission « Montagne », 1996.

⁶ Les Jukun du Centre-Nigeria croient eux aussi à l'esprit vengeur (*bwi*) de certains hommes à forte personnalité si on les assassine, et ils attribuent à la panthère tuée une puissance identique, désignée par le même terme *bwi* (Meek 1931 b : 204).

panthère ». Un homme important, un chef de quartier ou un chef de *mbolom*, demande : « Qui est le plus grand ? » La réponse ne peut qu'être à l'avantage du prince, aussi les porteurs du fauve ont-ils eu soin de tasser un peu la panthère sur elle-même afin, m'ont-ils expliqué, « que le prince dépasse toujours la panthère, quelle que soit sa taille ». C'est donc en toute vérité que l'assistance pourra s'écrier : « Le prince dépasse la panthère ! Le prince est le plus grand ! » Vient ensuite la phase essentielle de ce rituel : le prince frappe la poitrine de la panthère, puis la sienne, enfin son front. Ces gestes se retrouvent dans toutes les principautés et chefferies. De la sorte, m'a-t-on expliqué, « il boit la force de la panthère ». Il détourne à son profit la force du fauve (*madlan*) ; il se l'incorpore au sens propre⁷. Ce renforcement est suivi de la consommation d'une partie très symbolique de l'animal, ses yeux. Ils sont extraits de la dépouille et le prince doit les avaler sur le champ, crus. La véracité du détail de ce rituel n'a toutefois été admise, par la quasi totalité des informateurs, qu'avec bien des réticences...

Les rites sont cohérents : le prince s'identifie progressivement et solennellement à la panthère. C'est pourquoi devant une situation imprévue et génératrice pour lui d'angoisse, il émet volontairement des grondements de panthère puisqu'il se veut panthère et entend terrifier comme elle. Au début de mes enquêtes je m'étais rendue au château de Durum pour expliquer au prince les raisons de ma présence. Je fus très surprise – et passablement interloquée – de ne l'entendre me répondre que par des grondements menaçants. « Peut-être se prenait-il pour une panthère ? » suggéra mon accompagnateur. Il me fallut encore quelques années pour comprendre le vrai sens de ce commentaire...

On saisit la raison de ces chasses : la force de la panthère consolide et renouvelle celle du souverain. Or, c'est la volonté du prince d'inspirer toujours davantage à ses sujets une peur qui est racine de son pouvoir politique : « Si tu ne fais pas peur, mais tu n'es pas prince alors ! » Les habitants actuels de Duvangar gardent un souvenir admi-

⁷ De la même façon, lors du sacrifice qu'il offre tous les quatre ans à son esprit de la montagne, *mbolom*, le prince doit frapper le rocher – la montagne elle-même – puis sa propre poitrine pour participer de sa nature immuable et indestructible (Vincent 1991 : 542-545).

ratif de Mangala, prince puissant et incontesté, qui régna entre 1910 et 1956 : « C'était un vrai prince car tout le monde avait peur de lui ! Il était comme une vraie panthère ! » Le prince doit à la fois se faire craindre et montrer qu'il est d'une autre essence que ses sujets. La peur qu'il fait naître en tant que panthère est indispensable à son pouvoir. Elle le situe au-dessus de tous. C'est pour rappeler qu'il est panthère que le souverain mort, au moment de sa mise en terre, descend seul dans son tombeau « en poussant, disent les montagnards, des grondements de panthère ». En ce dernier moment d'existence, prince et panthère ne font toujours qu'un.

■ Importance symbolique de la panthère dans les groupes ethniques voisins

Ainsi les Mofu-Diamaré présentent-ils deux visions très différentes des liens entre hommes et panthères. C'est cette dualité qui est intéressante, car ces montagnards n'ont pas l'exclusivité des détails symboliques permettant de décrypter ces deux conceptions. On les retrouve, l'une puis l'autre, dans nombre de groupes ethniques voisins, proches – ceux du bassin du Lac Tchad – ou lointains – ceux du Cameroun de l'ouest, et même au-delà, dans une large partie de l'Afrique.

L'« alliance » des clans autochtones avec les panthères, « trait qui semble courant chez les montagnards » est soulignée notamment par B. Juillerat, observateur des Muktele, voisins géographiques des Mofu. Comme eux ce petit groupe montagnard signale l'existence de panthères familières, à qui les clans autochtones donnent à boire en saison sèche (Juillerat 1971 : 63). Ils disent d'elles : « Ce sont nos chiens », utilisant la même image que les Mofu. A 500 km plus à l'est, des liens identiques entre panthères et « esprits de la montagne » (*margay*) se retrouvent chez les groupes hadjeray du Tchad que j'ai étudiés dans les années 1960. Ces puissances de la nature sont honorées par des clans autochtones, les « gens de la terre », dont chacun a « sa » panthère (Vincent 1975 : 89 et 99-104). Toutefois cette panthère

hadjeray peut être remplacée par un lion. Les Hadjeray font ainsi transition avec les Zaghawa de l'extrême-est du Tchad, chez qui la panthère n'est jamais présentée comme capable de familiarité avec l'homme. Seul le lion joue parfois ce rôle. M.-J. Tubiana décrit chez les Zaghawa des « liens de parenté » entre un lion et un clan *kobe*, dont une femme avait jadis enfanté un bébé-lion (1964 : 74-76).

Les desservants des esprits de la montagne hadjeray m'ont décrit leurs panthères avec précision (grandes ou petites, tachetées de telle ou telle façon). En effet, disaient-ils, elles quittaient régulièrement leur demeure de la montagne, proche des « places de la *margay* », et venaient leur rendre visite, attirées par l'eau, parfois mêlée de farine, qu'ils leur préparaient en saison sèche⁸. Les hurlements nocturnes des panthères m'avaient été présentés comme traduisant la réprobation des *margay* auxquels elles étaient attachées, par exemple si le miel avait été récolté avant la date normale (Vincent 1975 : 151), ou bien ils avertissaient de l'approche d'une calamité ou de la mort d'un grand : elles étaient, comme chez les Mofu-Diamaré, les interprètes des esprits des montagnes. Il en est de même chez les Kenga, groupe hadjeray du nord : la femme-devin interprète de l'esprit de la montagne (*margai*) verse chaque soir de l'eau destinée à la panthère attachée à l'esprit, et l'ethnologue de conclure : « La panthère est comme le chien de la *margai* » (Vandame 1975 : 90).

Chez les Hadjeray, les liens entre hommes et panthères comportent un élément nouveau, inconnu des Mofu. Pour ces montagnards l'âme de certains défunts, particulièrement celle des membres de clans autochtones, se réincarne dans la panthère, ainsi d'ailleurs que dans d'autres animaux, en particulier des lions (Vincent 1975 : 100). Quand un autochtone meurt, m'a-t-on expliqué, son âme entre dans une panthère, qui rôdait autour de la maison en feulant : c'était le signe qu'il n'y avait plus d'espoir et que le malade allait mourir. Après sa mort le défunt, « devenu » panthère, peut rester quelque temps aux alentours de « sa » maison, voire entrer dans « sa » case, sans faire de mal à personne (Vincent 1975 : 99-104). Il en est de même chez les

⁸ Des faits semblables sont signalés chez les Bura du Nord-Nigeria chez qui un clan est « associé à la panthère » qui « vient et dort dans leurs concessions ». Le caractère autochtone de ce clan n'est pas mentionné par l'observateur, mais paraît probable (Meek 1931 a).

Kenga, selon Vandame, mais cette fois c'est un lion qui reçoit l'âme du défunt (Vincent 1975 : 100, note 47).

Le second aspect du dossier, le plus spectaculaire, est le lien souligné avec force par les Mofu-Diamaré entre souverain et panthère. On en trouve des traces au Cameroun même. Ainsi pour les montagnards mafa, voisins occidentaux des Mofu, les attributs du chef de la petite chefferie de Magoumaz sont une peau de panthère et un collier fait des griffes du fauve (Martin 1966 : 98). Mais ce n'est, semble-t-il, que dans l'ouest du Cameroun, chez les populations bamum et bamiléké, que ce lien est explicité avec la même clarté⁹. Il y a là une constatation intrigante. Pourquoi cette identification au fauve ne se rencontre-t-elle que dans cette région, éloignée du pays mofu de près de 1 000 km ? Les populations situées entre les deux zones n'ayant guère été étudiées, il n'est pas possible pour l'instant de fournir des hypothèses. Notons seulement les points de convergence frappants entre les deux conceptions. La panthère, là aussi, apparaît comme réservée exclusivement au souverain chez qui elle doit être apportée, cette remise constituant un acte d'allégeance politique (Tardits 1980 : 110). De même, la croyance en l'identité entre chef et panthère est constitutive du respect manifesté au souverain et de la puissance qui le caractérise : pour les membres de la chefferie de Bangwa, c'est parce que ce chef s'identifie à la panthère qu'il peut faire la guerre (Pradelles de Latour 1984). Quant aux Meta', ils expliquent avec une particulière clarté la fusion qui s'opère entre le chef (*fon*) et la panthère : « Le *fon* s'approprie la force du fauve mort et devient une sorte de panthère parmi les hommes » (Dillon 1990). Chez les Bamum et les Bamiléké cette identité est toujours revendiquée par les souverains qui sont persuadés de sa réalité, d'où la vive déception de l'un d'entre eux confiant à l'ethnologue (Tardits 1985) son incapacité à cette transformation indispensable à la domination de ses sujets, que réussissait si bien son père, le précédent chef.

Au-delà de ce noyau dur, de multiples allusions montrent que c'est toute l'Afrique qui effectue des rapprochements entre souverain et

⁹ Je me limiterai dans le cadre de cet article à trois sociétés faisant partie de cet ensemble : les Bamum et les Bangwa de l'Ouest francophone, étudiés par C. Tardits (1980) et C.H. Pradelles de Latour (1984), ainsi que les Meta' de l'Ouest anglophone à qui R. G. Dillon a consacré une monographie approfondie (1990).

panthère : après avoir été assis le jour de son intronisation sur une peau de panthère le « chef supérieur » marka du Mali doit, par exemple, dormir chaque nuit sur la peau du fauve (Cissé 1988), tout comme le roi de Porto-Novo (Tardits 1985). Et inversement, plusieurs sociétés réservent à la panthère morte les mêmes funérailles qu'à un souverain disparu (L. de Heusch 1979). Citons encore le souverain agni, en Côte-d'Ivoire, qui avale des « infusions d'yeux de panthère » (Perrot 1982 : 109). À la différence des Mofu-Diamaré, les justifications avancées par ces populations sont souvent peu explicites. Mais si de nombreux hommes politiques africains, au cours des récentes décennies, se sont plu à utiliser la panthère dans leur habillement, c'est sans doute parce qu'ils étaient inspirés par la même volonté de rappeler à leurs concitoyens qu'ils étaient redoutables de par leur nature même, et que leur pouvoir possédait, comme celui des souverains anciens, une face de terreur.

Bibliographie

BARRETEAU D., 1983 —
Description du Mofu-Gudur, langue de la famille chadique parlée au Cameroun. Paris, Orstom, coll. Travaux et documents n° 206.

CISSÉ Y., inéd. 1988 —
« Rites de sacralisation et d'intronisation du Massa chez les Marka du Mali », expos. L.A. 221, CNRS, Paris-Ivry.

DAMMANN E., 1964 —
Les religions de l'Afrique, « Les religions de l'humanité », Paris, Payot, 270 p.

DILLON R. G., 1990 —
Ranking and Resistance, a precolonial Cameroonian Polity in Regional Perspective, Stanford, Calif., Stanford University Press, 310 p.

DUMÉZIL G., 1989 —
2^e éd. Préface à M. Eliade.
Traité d'histoire des religions. Paris, Payot, 405 p.

ÉCHARD N., 1975 —
L'expérience du passé, histoire de la société paysanne hausa de l'Ader, Études Nigériennes n° 36, 232 p.

HEUSCH L. (de), inéd. 1979 —
« Les sacrifices d'animaux de la forêt chez les Tetele-Hamba », expos. L.A. 221, CNRS, Paris-Ivry.

JOUAUX C., 1989 —
« Gudur : chefferie ou royaume ? », *Cah. Étud. Afric.*, XXIX-2 : 259-288.

JUILLERAT B., 1971 —
Les bases de l'organisation sociale chez les Mouktele, Paris, Mém. Inst. Ethnol. VIII, 271 p.

- LALLEMAND S., 1995 —
Religion et territorialité : fécondité et tronçons de rivière chez les Kotokoli du Togo. In Vincent J.-F., Dory D., Verdier R. (éds), *La Construction religieuse du territoire*. Paris, L'Harmattan, p. 273-286.
- MARTIN J.-Y., 1966 —
Magoumaz, une communauté rurale en pays matakam ; étude sociologique. Yaoundé, Orstom, 116 p.
- MEEK C.K., 1931a —
Tribal Studies in Northern Nigeria, Londres, P. Kegan, 2 tomes, 582 et 633 p.
- MEEK C.K., 1931b —
A sudanese kingdom ; an ethnographical study of the Jukun-speaking peoples of Nigeria, 2^e éd. 1969, New York, Negro University Press, 548 p.
- PERROT C. H., 1982 —
Les Anyi-Ndenye et le pouvoir aux XVIII^e et XIX^e siècles. Paris, Publ. de la Sorbonne-univ. René-Descartes, 331 p.
- PRADELLES DE LATOUR C.H., inéd., 1984 —
« La chefferie bangwa et le calendrier », expos. L.A. 221, CNRS, Paris-Ivry.
- SORIN-BARRETEAU L., 1996 —
Le langage gestuel des Mofu-Gudur au Cameroun, thèse doctor. Paris-V, 3 tomes (290 p., 344 p., 298 p.).
- SOUTHALL A. W., 1956 —
Alur society. A study in processes and types of domination, Cambridge, Heffer & sons, 387 p.
- TARDITS C., inéd., 1985 —
« La figure du roi dans les sociétés africaines », sér. expos. Centre Thomas More, L'Arbresle.
- TARDITS C., 1980 —
Le royaume bamoum, Paris, Armand Colin, 1 078 p.
- TUBIANA M.-J., 1964 —
Survivances préislamiques en pays zaghawa, Paris, Institut Ethnol. LXVII, 229 p.
- VANDAME C., 1975 —
Le village de Sara et son organisation sociale (Kenga, montagnards du Centre-Tchad), *Journ. soc. African*. XLV : 69-113.
- VINCENT J.-F., 1975 —
Le pouvoir et le sacré chez les Hadjeray du Tchad, préf. G. Balandier, Paris, Anthropos, 226 p.
- VINCENT J.-F., 1986 —
L'œil de la panthère sied au chef, *Afrique plurielle, Afrique actuelle, Hommage à Georges Balandier*, Paris, Khartala, p. 199-217.
- VINCENT J.-F., 1991 —
Princes montagnards du Nord-Cameroun. Les Mofu-Diamaré et le pouvoir politique, Paris, L'Harmattan, 2 tomes, 774 p.
- VINCENT J.-F. 1998 —
Le mythe de l'autochtone sauvage. Du bon usage des symboles dans les principautés mofu du Nord-Cameroun, *Civilisations*, Revue Internat. Sciences Hum. et Civilisat. différen. Univ libre de Bruxelles, vol. 46/1 : 65-108.
- VINCENT J.-F., DORY D., VERDIER R., 1995 —
La construction religieuse du territoire. Paris, L'Harmattan, 379 p.

Contribution à l'ethnologie du chien dans le Nord du Cameroun et le Sud-Ouest du Tchad

Masa, Muzey, Tupuri, Kera

Igor de Garine

Toutes les populations du Nord-Cameroun élèvent un type de chien qui s'apparente au lévrier d'Égypte ou du Kordofan (Ménégaux, s. d. : 362). Chaque enclos familial en compte au moins un, associé à la vie domestique et à ses imprévus. L'animal, longiligne mais moins que le lévrier, atteint au maximum une taille de 50 cm au garrot pour le mâle, le plus fréquemment 40 cm. Le museau est allongé, la queue fréquemment enroulée sur elle-même. Le poil est ras et la robe varie du blanc sale au marron et au noir en passant par toute la gamme des beiges, des terre de Sienne et des gris. Ce genre de chien s'observe dans toute la zone soudano-sahélienne, avec des variations locales. Quelle est la place du chien dans la culture des populations de cette partie de l'Afrique ? Il sera ici principalement question des Muzey et des Masa situés dans les plaines d'inondation du Logone et de la Kabia, de part et d'autre de la frontière tchado-camerounaise, à hauteur du 10° de latitude nord et du 15° 30 de longitude est. D'autres groupes camerounais et tchadiens seront aussi évoqués, en particulier les Tupuri, Kera et Marba situés immédiatement à l'ouest et au sud des populations précédentes.

I La consommation du chien

Le chien est d'abord un animal qui se consomme. La cynophagie, qui s'observe dans tout le Nord-Cameroun, est plus frappante chez les populations montagnardes où le poisson et le bétail sont rares que chez les populations de plaine, plus privilégiées. Les marchés de brousse de la région de Mora, à 120 km au nord-ouest, où se côtoient une douzaine de populations, sont le théâtre d'un commerce de chiens très actif. Les animaux sont surtout élevés localement mais parfois achetés aux populations voisines. Le marché de Bogo à 80 km à l'ouest constitue une étape intermédiaire entre la montagne cynophage et la zone de plaine.

Les chiens peuvent être vendus 2 000 francs CFA. Ils sont abattus, débités et rôtis sur place. Leurs reliefs constituent, comme à Mayo Plata près de Mora, un véritable ossuaire. La cynophagie dans le Nord-Cameroun n'est pas l'apanage exclusif des populations montagnardes, dont l'accès à la viande est limité. Elle ne saurait être interprétée seulement en termes nutritionnels. Les Masa ne mangent pas le chien, les Tupuri consomment le chien mais certains de leurs clans, comme les Guyuri, s'en abstiennent. Les Kera sont cynophages et s'opposent à l'ancienne population des Boda qui ne consommaient pas les chiens mais, sacrilège, mangeaient le cheval. Chez les Muzey, la majorité des clans des cantons de Gamé, Léo et Djarao, et quelques-uns des lignages du canton de Holom sont cynophages, comme leurs voisins Marba, riverains du Logone, situés au sud-est. Ce que l'on sait de l'histoire du peuplement plaide en faveur d'une origine marba, ou en tout cas méridionale, de ces groupes cynophages (fig. 1).

Ce comportement est, pour les populations de plaine qui ne le pratiquent pas, un objet de risée : /*Gamina ti durnayna*/ ¹// Les Gamé mangent les chiens//; /*ni çiu masina*/// cela viande à eux// « c'est leur viande », comme celle des animaux innommables tels que les

¹ Notation phonologique : ç = fricative, chuintante, sourde, alvéo-palatale ; c = occlusive affriquée, pré-dorso, pré-palatale, sourde ; j = occlusive affriquée, pré-dorso, pré-palatale, sonore ; ng = nasale, vélaire, sonore.

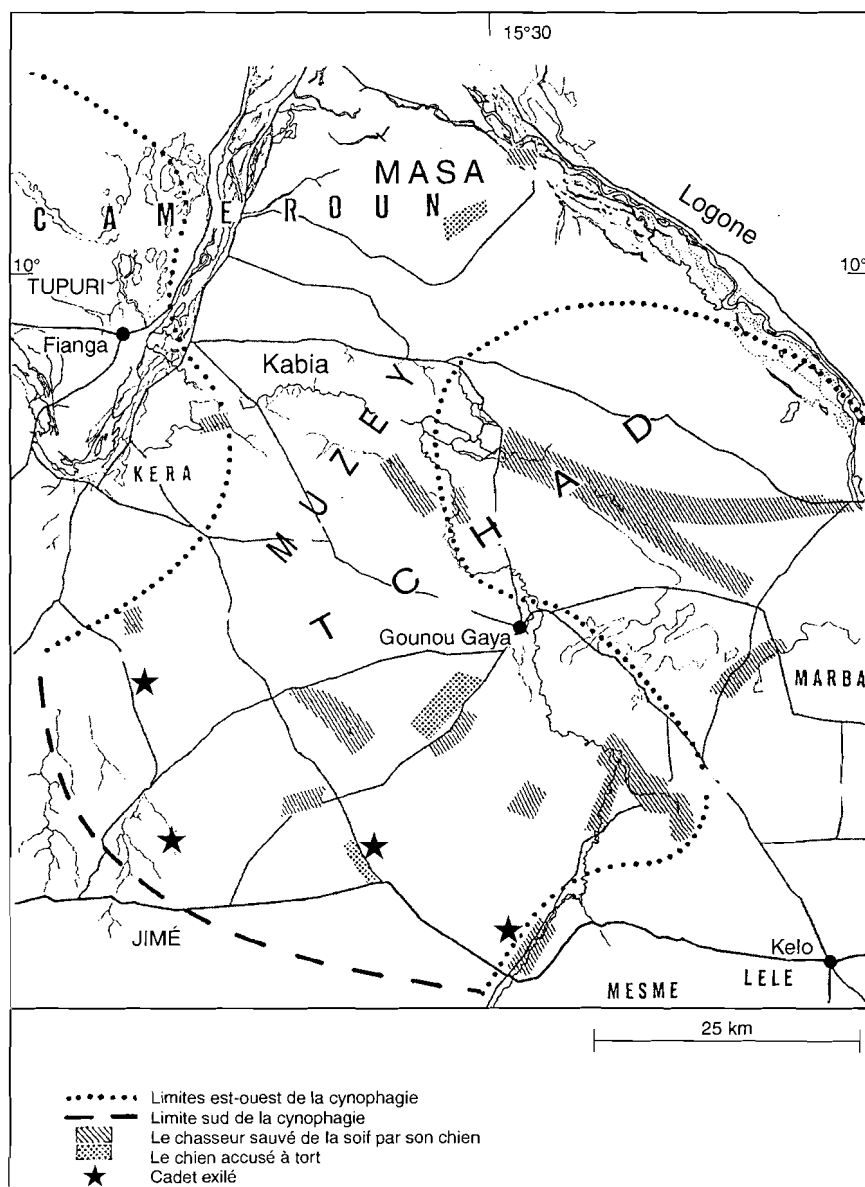


Figure 1

Limites de la cynophilie et distribution des thèmes mythiques concernant le chien en pays masa et muzey.

charognards. Un récit mythique stigmatise la cynophagie chez les Masa et les Muzey :

« Un habitant de Gnereng (à la limite des deux ethnies) était amateur de viande de chien. Lors d'un festin qui accompagnait une fête funéraire à laquelle il assistait, il lança un os à un chien. L'os resta coincé dans la gorge de l'animal. De retour chez son maître, celui-ci le voyant ainsi lui ordonna de retourner chez celui qui lui avait donné l'os. Le chien lui dit : « Tu voulais me tuer et me manger mais ma chair sera amère (*galaki*) à ta bouche ». L'homme de Gnereng tue le chien et le met à griller sur un feu de cannes de mil mais celui-ci ne cuit pas. Le chien sort même du feu et s'adresse à son meurtrier : "Tu m'as tué mais ma chair va te dire un mot !" L'homme de Gnereng l'achève et le remet à rôtir. La journée se passe, la viande ne cuit toujours pas. Finalement l'homme de Gnereng et deux de ses amis la mangent bien que mal cuite. Trois jours plus tard, l'un des amis meurt puis c'est au tour du second, enfin après une semaine celui de l'homme de Gnereng. Depuis, ces gens ne mangent plus de chien. »

Chez les Tupuri, selon Guillard (1965), les chiens étaient surtout consommés à l'occasion d'une aide collective pour le sarclage des champs de sorgho repiqué. Selon les informateurs, la consommation du chien est l'apanage des hommes. Elle serait, comme dans le cas du canard, mal indiquée pour les femmes en raison des nourritures répugnantes qu'il ingère. Chez les populations de plaine, la consommation du chien, qui n'a rien de rituel, est aujourd'hui peu fréquente et furtive, vestige d'une époque où la viande était rare, ce qui contraste avec les ripailles cynophages dont les marchés de Mora sont encore le théâtre.

Indépendamment du critère nutritionnel et de la rareté des aliments nobles et savoureux, à l'opposition nord-sud, entre les populations de plaine ouvertes aux influences extérieures et les populations résiduelles de montagne, se superpose une opposition entre populations au contact de l'islam et populations animistes. L'hypothèse d'une influence diffuse des conceptions islamiques vis-à-vis du chien, animal impur et déshérité, ne saurait donc être écartée.

La terminologie

Le terme général pour « chien » est *di* (-*na* masculin) (-*ra*, -*da* féminin) en masa et muzey, *way* en tupuri et *koy* en kera. Il ne nous appartient pas d'entrer ici dans une description détaillée des termes relatifs aux chiens. Il en existe trois types : les chiens petits et gros, *gidenga* (Ma), ceux de taille moyenne, *baga dumara* (Ma) – de la classe d'âge de l'herbe vétiver (de sa taille). Enfin, les grands chiens hauts sur pattes : *di fekna* « chien mince », *di gilakna* « haut sur pattes et fort » (comme un lutteur). Ce sont ceux que l'on préfère. Les chiens sont à poil court, *bay dus* (Mu) ou à poil long *dus* (Mu), mais ceux-ci ne sont bons qu'à être des animaux de compagnie.

Les qualificatifs relatifs à la robe et aux oreilles sont les mêmes que pour le bétail, par exemple *bufta* « beige », *çawna* « rouge », *kalbakna* ou *çubara* « à grandes taches », *jarina* « à petites taches de couleur mélangées » (Ma, Mu). De façon plus complexe, on a *di ma beben a ufuru ndoli wara* « chien comme le pigeon vert, à l'arrière-train taché de noir » ; *di ma kuyu funna* « chien dont les pattes sont comme la couleuvre verte » (*gwi funna*) (Mu). Un seul qualificatif est particulier au chien : *kenga* (Mu), poil chiné noir et rouge. En ce qui concerne les oreilles, on notera, par exemple, *di humu ririkna* « chien oreilles pendantes » (comme l'éléphant), *di vun humu wagina* (Mu) « chien dont la pointe de l'oreille est fendue ».

Un animal proche de l'homme

Le chien est l'un des seuls animaux domestiques (avec la vache chez les Masa) auxquels on donne un nom individuel, analogue à ceux que l'on attribue aux hommes, c'est-à-dire commémorant ou explicitant un trait qui le caractérise ou qui rappelle de façon souvent polémique la situation de son maître sur le plan matériel et figuré. Il peut enfin tourner quelqu'un en dérision.

MUZEY	MASA
1) Nom se rapportant à l'animal <i>gi tusia</i> « mis entre eux, tout seul » <i>mukuru</i> « complètement ignorant »	 <i>vi bon arigé</i> « jusqu'où amèneras-tu tes mains ? » <i>sa kulta</i> « homme voleur » <i>wa kaya kigé</i> « qui peut savoir ce que tu as dans le ventre ? »
2) Nom se rapportant au maître <i>hat huruna</i> « penser dans son ventre » Il convoite ce qui appartient aux autres car il ne possède jamais rien <i>li twan vanu</i> « j'ai fait mon corps tout seul »	 <i>pan kigé</i> « qui va m'enterrer car je n'ai pas de fils » <i>da deleng dengdi</i> « dit ma voix pas » (car j'appartiens à une famille trop restreinte) <i>var ku laona</i> « je pense à Dieu » (pour un chrétien) <i>can sa vona</i> « [ceux qui] te tuent ce sont ceux de ta maison » <i>cap kat kige</i> « à qui m'accrocherai-je ? »
3) Nom tournant quelqu'un en dérision <i>poltic</i> « politique » <i>titi colwa</i> « il a mangé et il est parti » <i>Paul Biya</i>	 <i>minis</i> « ministre » <i>masana vi mulu</i> « un habitant du village de Masa comme chef » – allusion à un individu qui jalouse l'ascendance noble du propriétaire du chien

■ Tableau 1
Noms de chiens.

Chez les Muzey, un bon chien de chasse peut posséder, comme un homme, une devise chantée ou exécutée au sifflet (*tota*) que l'on utilise au retour d'une expédition fructueuse :

Sokadadisoso (nom propre) *mi van dewda duk guda*/Sokadadisoso
« celui qui m'attrape l'ourébi dans la brousse ».

Sokadadisoso li kadi/gedenga lik yoo/Sokadadisoso « s'il ne fait rien/la boule de mil rouge on l'avale mal ».

Boygina yo gandurna kulooni kagi su/« Les femmes ne ramassent-elles pas les fruits du faux fromager (*Ceiba pentandra*) à cause de toi » (pour préparer la viande).

Il existe aussi des chants destinés à encourager les chiens de chasse :

Jobi zina (nom) « demande-le dans l'enclos » (c'est le nom du chien) « attrape l'ourébi (*Ourebia splendida*) au milieu de la brousse » ; *Jobi zina* « celui qui revient là avec quelque chose dans sa gueule » ; *Jobi zina* « qui fait des choses pour son propriétaire » ; *Jobi zina* « s'il ne fait rien, les enfants ne se rassasieront pas lorsqu'il reviendra démuni ».



L'élevage du chien

Chez les populations du Moyen-Logone, les chiens vivent en commensaux de l'homme. Les animaux ordinaires ne sont pas systématiquement alimentés. Souvent d'une maigreur spectaculaire, quand ils marchent, leurs fesses font *ngirlesu ngirlesu*, « fesse maigre, fesse maigre ». L'essentiel de leur nourriture provient de la brousse, des larcins effectués dans les enclos, des ordures et excréments qui entourent les villages, occasionnellement des reliefs provenant des animaux sacrifiés par leur propriétaire. En cas de disette, ce sont les chiens qui souffrent le plus, ils ne disposent plus guère de déchets. Leur décès est l'indicateur d'un degré alarmant de famine : *bak narana*, *baknarda*, « le pagne de peau serré sur le ventre » (pour éviter les crampes d'estomac dues à la faim). En 1985 par exemple, les Masa du village de Kogoyna perdirent un bon tiers de leurs chiens.

Mais il est de notables exceptions à la négligence dont on fait preuve vis-à-vis de l'alimentation des chiens. Chez les Muzey, les sujets qui

sont bons chasseurs sont spécialement nourris et reçoivent un traitement de faveur. Il en était de même chez les Masa où la chasse est aujourd'hui pratiquement inexistante. Toutefois, un chien de garde vigilant peut recevoir chez eux une pitance de façon relativement régulière. Les Masa, qui pratiquent des cures de lait à caractère prestigieux, dites *gurna* (Garine et Koppert 1991 ; Garine 1995), y associent des chiots qui sont systématiquement gavés et reçoivent les aliments particuliers à cette cure, qui sont réputés accroître rapidement l'embonpoint : pâte de sorgho rouge pétrie dans de l'eau ou du lait (*fu subulina*), lait pur, reliefs de la viande ou du poisson occasionnellement consommés. Les petits chiens qui viennent d'être sevrés bénéficient du climat d'euphorie alimentaire et de profonde camaraderie qui règne au *gurna*. De même que la cure de lait permet aux jeunes hommes de tisser des liens privilégiés d'amitié, les chiots s'attachent à leur propriétaire qui, au moins pendant leur jeunesse, les aura grassement nourris.

Les Masa et les Muzey ne pratiquent pas de sélection systématique. Cependant, un propriétaire évitera que sa chienne en chaleur soit couverte par un mâle chétif. C'est en vertu de ses caractéristiques propres et des aptitudes qu'il manifeste, plutôt que de son origine, qu'un chiot sera choisi.

Si les chiens sont élevés pour la consommation (voir ci-dessus), ils le sont aussi pour la garde et pour la chasse.

La garde

Le chien joue d'abord un rôle de protection : chaque enclos possède au moins un chien de garde dont on attend non seulement qu'il prévienne les habitants, mais aussi qu'il dissuade et éventuellement morde les passants étrangers au cercle des voisins immédiats. Dès son jeune âge le futur gardien est dressé à passer la nuit en dehors des cases quel que soit le temps. On peut l'attacher et ne le libérer que le soir afin d'augmenter son agressivité. La présence des chiens de garde, accoutumés à l'odeur des commensaux qui habitent un même hameau contribue, autant que l'arbre à l'ombrage duquel se repose à midi le troupeau, à définir spatialement le *farana*, groupe de

voisins comprenant une dizaine d'enclos familiaux au sein duquel se déroule l'essentiel de la vie domestique et des activités techniques (Garine 1964 : 83). Chacun des groupes du voisinage possède une bande de chiens qui s'oppose à celles qui résident à proximité.

Les morsures occasionnées par les chiens et les blessures qui leur sont parfois provoquées par la riposte des passants constituent une cause de conflit et nécessitent un arbitrage. Chez les Masa les chiens ne gardent pas le troupeau mais, par leur aboiement et leur agressivité, préviennent les propriétaires de la venue de voleurs de bétail. De nos jours, les exactions commises dans les villages de brousse par des brigands prêts au meurtre ont accentué la valorisation du chien en tant que gardien.



La chasse

Les Masa ne pratiquent plus guère la chasse. Il n'en est pas de même des Muzey dont le peuplement est moins dense et qui occupaient il y a encore quelques années un territoire giboyeux. Ils continuent d'accorder à la chasse, et principalement à la chasse à cheval, un rang notable parmi les activités susceptibles d'apporter du prestige et... d'offrir au groupe des protéines nobles (fig. 2).

Les chiots sont progressivement habitués à évoluer autour des enclos puis en brousse, à répondre à leur nom et au sifflet. Pour augmenter leur zèle on leur donne à manger un peu de la viande des animaux qu'ils ont capturés. Afin d'éviter qu'ils oublient passagèrement leurs fonctions, les chiens de chasse sont castrés ou stérilisés. Leur efficacité est plutôt attribuée à des pratiques magiques qu'à un dressage systématique.

On peut consulter un devin (*sa garira*) pour évaluer les qualités de chasseur d'un chiot et effectuer le sacrifice qui le rendra performant. Pour améliorer ses qualités et le protéger, on utilise un bon nombre de plantes médicinales ou magiques qu'on lui fait ingérer, dont on le frotte ou qu'on lui fait porter en guise d'amulette. Il s'agit des *Cissus* (*tamasta*), des amaryllidées de brousse (*tayna*), du gui (*Loranthus*), *venga*, enfin les racines et les écorces de nombreux végétaux.



■ Figure 2

Le chasseur et son chien (Muzey de Gobo, 1997).

Couper l'extrémité des oreilles des chiens de chasse aurait, selon les informateurs, un rôle rituel et constituerait par avance une offrande aux puissances surnaturelles susceptibles d'attenter à leur vie. Lorsqu'un chien se rend en brousse en effet, il s'expose aux influences néfastes du « no man's land ». Des pratiques magiques sont accomplies pour le préserver, comme s'il s'agissait d'un homme, contre la force néfaste de certains gibiers (*tokora*) (Ma), *tokwaré* (T), *togota* ou *dagata* (Mu). On utilise des amaryllidées ou des *Loranthus* dont les propriétés varient selon l'arbre parasité. Par exemple, *çoonda* (*Balanites aegyptiaca*) s'emploie contre la malédiction du hérisson et *ngordotna*, liane non identifiée, contre celle du varan du Nil.

Les chiens interviennent dans la chasse à courre et à l'occasion des battues, *lamba*, qui accompagnent les feux de brousse de la saison sèche et réunissent plusieurs centaines de chasseurs. On leur demande de harasser, de retarder le gibier blessé. Ils chassent à vue et parviennent parfois à capturer un animal par leurs propres moyens. Il s'agit

ici d'animaux de taille relativement importante, antilopes et phacochères par exemple, qu'on désigne collectivement par le terme de *murina* en masa et *zana* en muzey. Ces chiens peuvent atteindre un prix de 10 000 francs CFA. Mais le chien est surtout un auxiliaire des chasseurs à pied : /*sana tut go/a poy/dira*/ « homme parti en brousse/pour promener le chien » ou, /*di ndonda*/ « chien chasse à pied devant soi ». On demande alors au chien de sentir le gibier : *çi his mura*, « prend odeur grand gibier », d'indiquer sa présence et éventuellement de le débusquer, puis de le forcer. Les proies des chiens de chasse sont les petits animaux à poil et à plume, les lézards, désignés par le terme générique de *hudina*, en particulier les animaux qui utilisent des terriers (chats sauvages, vivéridés, rats et mulots, varans, lézards et serpents) et ceux qui se cachent sous l'herbe, *bu hu dufunna* (hérissons, francolins, cailles, lièvres) et même ceux qui dorment sur l'herbe (gros criquets). Outre ces usages pratiques, les chiens interviennent aussi dans les rituels et la divination.

■ Les utilisations rituelles du chien

Chez les Masa, les chiens peuvent être offerts en sacrifice à certaines puissances surnaturelles. Les destinataires en sont *Mununta*, le génie de l'eau femelle (auquel cas le sacrifice est effectué par noyade ou abandon près d'une mare éloignée), *Matna*, le génie de la mort et du tamarinier (*Tamarindus indica*), *Bagaona*, le génie de la brousse qui en est plus ou moins une émanation, et enfin *Zigeleta*, génie femelle de la brousse écrasée de soleil.

Les chiots offerts à ces puissances de la brousse sont abandonnés dans les branches ou dans le trou d'un arbre creux. On n'en fait pas couler le sang. Dans certains cas, principalement celui des offrandes au génie de l'eau, le chien vivant peut être remplacé par un simulacre en paille de vétiver (*Vetiveria nigritiana*) dont la partie centrale (le corps) renferme des excréments de cet animal. On s'adresse à la puissance surnaturelle comme si on lui avait apporté un chien vivant : « *Mununta*, je t'ai apporté ton chien », ce qui résout la difficulté qu'il y a à noyer un chien dans une pièce d'eau dormante. Chez les Muzey, la noyade d'un chien en sacrifice au génie de l'eau *Mununta* oblige

ce dernier à relâcher le corps que l'on peut alors retrouver facilement. L'association entre le chien et l'eau, le chien et les puissances de la brousse pantelante de soleil (soumises au génie de la mort) est générale et cet animal apparaît à cet égard quelque peu satanique.

Les sacrifices de chien (souvent de chiot) se font par abandon, soit dans les flots du Logone ou au bord de l'eau dormante, soit dans les branches d'un arbre dans la brousse avoisinante. L'animal offert doit disparaître, il est sacralisé. Son retour inopportun au village et son contact avec les hommes sont redoutés car il serait chargé de *ndagara*, la souillure du sacrifice. Sa survie de plus serait l'indice d'un refus de la puissance surnaturelle à accepter l'offrande qui lui est faite.

Le sacrifice d'un chien chez les Tupuri permet aussi de se libérer de l'influence néfaste occasionnée par un adultère (*meseo*), laquelle se répercute sur les enfants d'un ménage. Le chien pouvait remplacer le bouc que l'on coupait en deux, tout vif, devant la porte de l'enclos des coupables afin de laver la souillure.

Il en était de même chez les Muzey en cas d'inceste. Après le sacrifice en brousse, les deux coupables repartaient, se tournant le dos dans des directions opposées et allaient dormir dans un village étranger pour y abandonner leur souillure (*yaona*). L'usage du chien dans un rituel relatif à l'inceste est mentionné par Copet-Rougier (1988 : 115) chez les Mkako de la forêt camerounaise. De la même façon, en coupant un chien en deux à la frontière de deux communautés (par exemple Gounou Galé et Berté), on pouvait mettre fin à une vendetta (*sulukna*) (Garine 1980).

L'immolation du chien s'effectue dans des circonstances graves, c'est une viande amère (*galaki*). Aujourd'hui les coupeurs de route ont recours au sacrifice d'un chien dont ils mangent le foie en brousse pour obtenir le succès. À leur retour ils se reposent chez une très vieille femme (fatiguée de vivre) où ils laisseront la souillure (*ndagara*) de leur rituel, et qui en mourra.



La divination

Ces populations possèdent toutes des systèmes divinatoires : *greyda* (Ma), *garira* (Mu), *halgi* (T), *këmar* (K). Dans quelle perspective le chien y figure-t-il ? Avec quels signes voisine-t-il ? Chez les Masa il

est objet de sacrifice dans les séquences relatives aux animaux et plantes choisis pour se concilier les puissances surnaturelles. La tête du chien apparaît aussi en relation avec les signes qui représentent, dans le système, les étrangers ennemis et la querelle. Peut-être le chien intervient-il alors comme espion, ou agent de découverte. Le chien marque enfin la transition entre les animaux familiers mais non domestiques de l'enclos, et la brousse et les trouvailles que l'on y fait :

dengadenga yaa / dida cata yaa / « le lézard (*Scincus sp*) sa tête / la chienne sa tête » ; *dina jufna yalamu/gaona/hay fulla / ngumta / iritalfumsumna / hagat багаона* « le chien, sa tête, la liane magique (*Adenia venenata*), le milieu de la brousse, ce qui est pourri, ce qui est frais, la découverte, le chemin du génie de la brousse ».

Il est un agent de recherche, c'est lui qui quitte l'enclos pour se rendre en brousse faire des trouvailles dans le fief de *Bagaona*, le génie de la brousse étroitement lié à *Matna*, la divinité de la mort. Le chien voit des choses invisibles de l'au-delà. Lors des rituels de possession il se met à aboyer lorsqu'il est censé voir arriver les génies qui viennent posséder les individus dans lesquels ils ont coutume de s'incarner. Il est au contact du surnaturel. Mettre dans ses propres yeux un peu de la sanie (*taawna*) (Mu) recueillie de bon matin à la commissure des yeux d'un chien peut permettre à son propriétaire de voir les puissances surnaturelles. Lors d'un sacrifice effectué par les collèges de possédés muzey (*su fuliana*), l'aboiement des chiens annonce et prouve que les génies possesseurs sont descendus sur les individus dans lesquels ils s'incarnent.

Le domaine chthonien

À sa mort, un bon chien de chasse sera pleuré par son maître. Au lieu d'être abandonné en brousse aux nécrophages, il sera placé sur une fourmilière et protégé par un tas de branches épineuses afin que son squelette soit soigneusement débarrassé de sa chair par les insectes. Son maître peut aussi le suspendre dans un arbre mais il ne l'enterre pas. Plusieurs mythes expliquent cette pratique :

« Chez les habitants de Moyogoy Danglan les gens ne mourraient pas et les villageois conviés aux funérailles par leurs voisins ne

pouvaient donc rendre les invitations. Ils décidèrent d'enterrer un chien à la place d'un homme. Le subterfuge fut découvert, les voisins se gaussèrent et les Moyogoy commencèrent à mourir en quantité.»

Les Muzey disent : « Si tu enterres un chien, c'est ton propre cadavre que tu enterres. »

Une autre explication tient au message délivré par un chien à son maître avant sa propre mort :

« À un homme pauvre, il ne restait plus qu'un seul chien pour assurer sa subsistance. Celui-ci tomba gravement malade, son maître se mit à le pleurer. "Ne pleure pas, lui dit le chien, quand je mourrai, ne m'enterre pas sous le sol mais suspends-moi à un arbre. Lorsque mon corps pourrira, laisse tomber dans chacune de tes oreilles un peu des humeurs qui s'écouleront de mon cadavre". Le maître obéit et dorénavant put entendre les animaux communiquer entre eux, les souris, les termites, les antilopes. Il n'eut alors aucune peine à subsister. »



Un ami de l'homme ?

Le chien n'est pas pour autant l'ami de l'homme au sens où on l'entend dans la société occidentale. La souffrance d'un chien laisse impassibles adultes et enfants, qui martyrisent volontiers deux chiens en train de copuler. On tue, en le pendant, un animal qui dérobe la nourriture. Un adulte ne flatte guère un chien même s'il l'apprécie et corrige parfois brutalement ses familiarités. Un conte Muzey illustre bien cette situation :

« Un jour le lézard (*Scincus sp*) invite son ami le chien, et lui égorge une chèvre. Puis il lui demande d'aller à son tour lui rendre visite. Le chien répond :

- Ami, ne compromettons pas notre amitié, si tu viens chez moi, tu rentreras mécontent.
- Pourquoi ? demanda le lézard.
- Lorsque j'attrape quelque chose, mes propriétaires me donnent seulement les os, mais viens quand même chez moi.

Le lézard se rendit chez le chien, celui-ci partit en brousse chasser avec son maître et attrapa une gazelle. De retour à la maison, l'homme dépouilla l'animal, en débita les morceaux. Le chien s'approcha furtivement. L'homme commença à couper la viande et frappa le chien d'un coup de hache sur la truffe. Celui-ci se mit à geindre et partit se coucher au loin. Le lézard fut courroucé de voir son ami maltraité de la sorte. Il alla se cacher dans l'espace qui sépare la toiture du mur de la case. C'est de là qu'il observe dorénavant son ami le chien. »

Le chien est un animal impur qui se nourrit, et pour cause, des déchets et des excréments qui entourent les villages. Cet aspect est fréquemment signalé dans la littérature (Schwartz 1997 : 159, concernant l'Amérique Latine). Il est l'un des agents par lesquels s'introduit dans les enclos la souillure, qui peut revêtir plusieurs formes. La plus familière en est le *yawna* ou *yona* (Ma, Mu), *yoo meseona* (T), déséquilibré occasionné par un acte contre nature (accouplement de deux animaux de race différente (bouc et brebis), bestialité, vomissements subits, inceste) pouvant provoquer la mort de ceux qui sont au contact ou vivent simplement dans la même enceinte que l'animal responsable. On tue les chiens qui s'accouplent dans l'enclos. On se débarasse du chien qui monte sur un toit ou qui se couche sur un tas de mil. On devra abandonner celui-ci ou le donner au neveu utérin qui a pour fonction, dans les sociétés masa et muzey, d'absorber la souillure de son oncle maternel. On doit faire couler le sang d'un chien qui traverse un système divinatoire disposé sur le sol, ou saute par-dessus une tombe fraîchement ouverte. Ici encore un conte muzey recueilli au village de Gobo, au Cameroun, en 1976, décrit de façon dramatique la façon dont on sanctionne un chien coupable :

« Un rat de brousse (*jukna*) avait épousé cinq femmes : la femme-crapaud, la poule, la brebis, la jument, enfin la chienne. Il fit croire qu'il était mort afin de vérifier leur amour. Les quatre premières le pleurèrent. La chienne se leva et dit "Qu'il revienne ou qu'il ne revienne pas, il ne me donne jamais que des os à ronger". Au retour du mari, elle ne reçut pour sa peine qu'un petit cadeau. Afin de reconquérir les faveurs de son conjoint, la chienne mit la nicotine de sa pipe dans la sauce que ses co-épouses s'apprêtaient à offrir à leur mari commun. Celles-ci la dénoncèrent. L'époux, en colère, obligea la chienne à manger la nourriture souillée puis

lui mit la corde au cou. C'est depuis ce moment-là que les hommes pendent les chiens. »

Serviteur souvent maladroit et mal aimé, le chien maugrée avec les autres animaux domestiques tels que l'âne, comme dans cette conversation qui leur fut attribuée chez les Muzey du village de Gobo en 1997 :

- L'homme me fait beaucoup souffrir, il me passe une corde sous la queue et me charge de sacs trop lourds, dit l'âne.
- Il ne me donne que quelques os à ronger lorsque je lui rapporte du gibier, rétorque le chien...

Le maître, cependant, ne saurait aller trop loin et occasionner à son chien un véritable dol (notion familière aux Muzey). Au cours de la récolte du coton un chien qui batifole et fait tomber les capsules est sévèrement réprimandé par ses propriétaires. À l'occasion de la pause du repas, ceux-ci lui jettent un peu de boule de mil sans sauce.

« Le chien dit : "Qu'ai-je fait pour que l'on me donne seulement cela, qui parmi vous peut jurer qu'il n'a pas tiré bénéfice de ma sueur (*tan zamalla*, litt. « de mon corps la sueur »). Que Dieu écoute ma parole ! Cette nourriture que vous m'avez jetée sera la seule descendance que vous laisserez en ce monde". Ainsi toute la famille s'est éteinte. Ses membres, avant de mourir, aboyaient comme des chiens ! »

(Village muzey de Domo Tchantogo, Cameroun, 1997.)

Un regard s'impose donc sur la place du chien dans la littérature orale.



Le chien dans la littérature orale

Les sociétés étudiées s'expriment selon deux registres principaux : les contes et les récits mythico-légendaires, catégories qui interfèrent fréquemment. Les contes animent les veillées, dans une région où la nuit tombe vite et où les bienfaits de l'éclairage artificiel et de la radio ne se font encore sentir que de façon sporadique. Nous disposons d'un corpus de 400 contes chez les Masa, d'environ 800 chez les Muzey, rassemblés de 1958 à 1997. Le chien apparaît dans 5 % des

cas. Il n'est pas un personnage central. Il figure souvent en conjonction avec des personnages malins (l'écureuil de terre (*Xérus*), le singe (*Cercopithecus Patas*)), ou courageux (le coq ou le bédard), ou enfin avec la hyène, son ennemie héréditaire. Il n'est pas particulièrement brillant, comme en témoigne le conte suivant :

« Le chien et l'écureuil partent en voyage. Le premier se vante de posséder six stratagèmes, l'écureuil seulement deux. Mis en présence de la hyène, le chien ne fait que déféquer de peur, puis mis en prison avec la hyène, il fait de même. L'écureuil utilise un de ses propres stratagèmes. Il met du sucre sur les crottes de chien, les offre à ses geôliers, fait croire qu'il s'agit de celles de la hyène et obtient sa libération et celle du chien alors que la hyène, que l'on croit productrice de friandises, reste prisonnière. »

(Conte muzey recueilli au village de Domo Tchantogo, au Cameroun, en 1997.)

Dans quelles circonstances se manifeste le plus souvent le chien ? Dans les contes où il apparaît avec la hyène, cette dernière a pour idée fixe de manger le chien, elle lui dresse des embûches et le poursuit. Tantôt la chienne, un peu naïve, acculée dans la case de la hyène ou poursuivie en rase campagne, doit son salut à l'un des animaux malins mentionnés plus haut, tantôt au contraire la chienne tue la hyène, et elle agit alors généralement à l'initiative d'un animal courageux, le bédard ou le coq. Plus rarement la chienne se sauve par ses propres moyens, elle ridiculise la hyène et la tue comme dans le conte suivant :

« La chienne et la hyène ont mis bas chacune dix petits. La hyène dit à la chienne :

“Avec quoi allons-nous nourrir nos enfants ?” Celle-ci répond : “Mangeons-en un”. Elle cache les siens et donne à la hyène un de ses propres petits. Au bout de quelques jours, il ne reste plus aucun rejeton de la hyène, qui s'aperçoit de la supercherie et poursuit la chienne. Celle-ci est montée par ses petits dans les branches de l'arbre où elle les avait cachés. La hyène, grâce à un subterfuge, persuade les enfants de la chienne de la hisser à son tour. La chienne demande à ses petits d'installer leur “grand-maman” confortablement. Elle dispose une natte au-dessus du vide. La hyène tombe et se tue. »

(Conte masa recueilli au village de Waria, au Cameroun, en 1976.)

Selon l'une des variantes, recueillie au village muzey de Tagal III, au Tchad, en 1973, les enfants des deux protagonistes sont attachés en brousse avec des liens de paille. Fortement entravés, ceux de la hyène périssent, tandis que ceux de la chienne brisent aisément leurs attaches. Comme précédemment, ils se mettent en sûreté dans les branches d'un arbre.

Quand le chien figure dans les contes avec son maître ou sa maîtresse (être humain ou animal), c'est en général un serviteur maladroit et frustré. Afin d'aider son maître à se tirer d'une épreuve, il va espionner un homme-feu afin d'apprendre le nom de sa fille, mais se fourvoie dans les parages de la hyène et oublie sa commission. En une autre occasion, rencontrant un os sur son chemin, il oublie le message qu'il doit porter mais s'arrête et le ronge (conte muzey recueilli au village de Gulmunta, Cameroun, en 1976). Ou encore :

« Pour plaire à sa maîtresse, la femme du rat de brousse (*Jukna*), sur le conseil de la fourmi, la chienne mange sept de ses petits pour devenir chef. »

(Conte masa recueilli au village de Gufka, au Cameroun, en 1976.)

« Pour attirer les faveurs de son maître le crapaud, le chien tue sa propre mère et devient l'esclave du crapaud et de sa mère. Son dévouement finit toutefois par le faire préférer par celle-ci à son fils trop paresseux. »

(Conte muzey recueilli au village de Zaba, au Tchad, en 1962.)

Comme on l'a vu, le chien, sauvé par ses enfants dans les branches d'un arbre, est apparu plus aérien que la hyène. Un conte dont le personnage rappelle le cycle de Sou (Fortier 1967) insiste sur cet aspect :

« Un jour, l'araignée (*baranga baranga*) dévida son fil et se rendit chez *Laona*, le dieu céleste, dont les filles s'ennuyaient. Elle y fut très bien reçue et les séduisit par la blancheur de ses dents. De retour sur terre, le chien lui demande de l'accompagner.

"D'accord" lui dit l'araignée, "mais garde-toi bien de rire".

La veillée chez *Laona* commença, le chien se tint coi et l'araignée eut le même succès. Mais soudain l'une des filles, très espiègle, chatouilla le chien qui se mit à rire en montrant ses dents éclatantes :

“Qu’elles sont blanches et régulières ! Celles de l’araignée sont si grosses qu’elle ne peut fermer la bouche !” s’exclamèrent les filles, qui délaissèrent leur ancien favori pour le chien... L’araignée, furieuse, revint sur terre, en abandonnant son ami. Sur le chemin du retour, elle prévint tous les rapaces de la présence du chien derrière elle, chez *Laona*. Au moment de partir, le dieu céleste donna au chien douze poulets et l’installa dans un tambour en guise de nacelle :

“Lorsque tu arriveras sur la terre, frappe le tambour afin que je le remonte auprès de moi”, dit *Laona*.

Le chien commença à descendre. L’épervier vint et lui dit :

– Mon ami, je vais frapper le tambour.

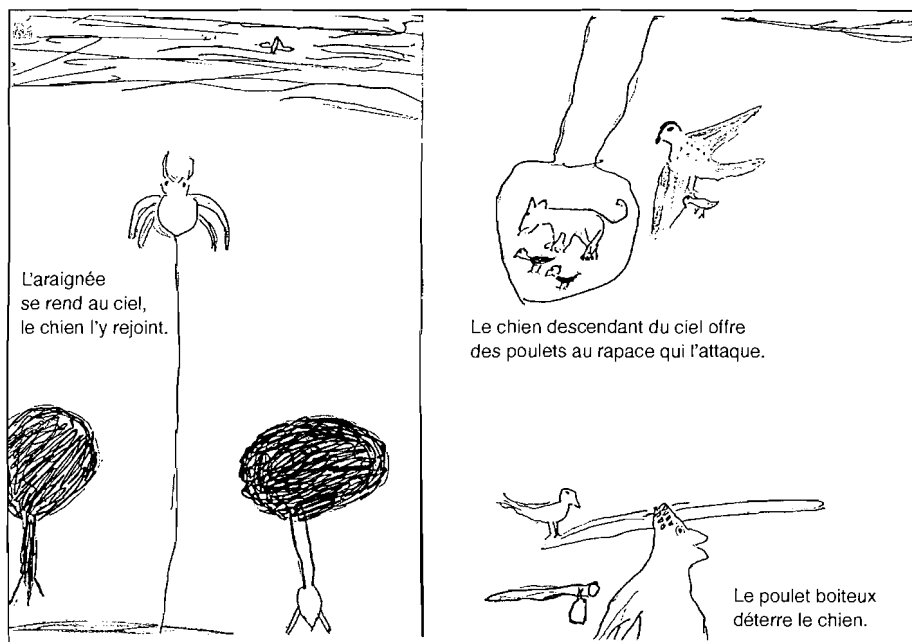
– Ne tape pas, je vais te donner un poulet, répondit le chien, qui continua à descendre. Les rapaces se succédèrent et il ne resta plus de poulets. Le petit épervier rouge ne reçut rien et frappa le tambour que *Laona* rappela au ciel. Le chien tomba et se ficha dans le sol si profondément que seules ses dents dépassèrent. Un poulet boiteux qui se rendait au bord de la rivière pour puiser de l’eau se blessa la patte sur les dents. Attiré par leur blancheur, il creusa à cet endroit et déterra le chien, l’amena chez lui et lui donna à manger. Le chien commença à le mordiller.

– Lâche-moi, dit le poulet, voici le chat qui est allé chercher sa bande de petits animaux fouisseurs de la brousse (*hudina*) !

Le poulet rassembla les animaux qui piquent et anéantit, avec l’aide du chien, la bande du chat. »

(Conte muzey recueilli au village de Gulmunta, au Cameroun, en 1976.)

Ce récit situe le chien dans le cosmos selon un axe vertical (fig. 3). Après s’être rendu chez le dieu céleste, où il a reçu un excellent accueil et mécontenté l’araignée, alliée aux rapaces, le chien fait, tel Icare, une chute. Il vient se fichier dans la terre auprès d’une mare. Il est sauvé par le poulet grâce à l’éclat de ses dents blanches. Arraché au royaume chthonien des animaux fouisseurs, qu’il ne poursuit pas normalement dans leur domaine, il aide le poulet, ami des hommes, à anéantir les animaux fouisseurs et qui se cachent sous l’herbe (*bu hu dufun na*). Le chien apparaît donc dans ce mythe comme un élément de transition entre le monde humanisé et les différentes parties de l’univers : le ciel, le royaume souterrain et celui des eaux.



■ Figure 3

Mythe de l'araignée, du dieu céleste et du chien
(Muzey de Gulmunta, 1976).

Les mythes d'installation, pour leur part, constituent un domaine riche de la littérature orale où s'entremêlent les éléments du conte, du mythe et des faits historiques qui remontent à un passé relativement récent. Dans ces mythes, le chien en tant que compagnon de chasse joue souvent un rôle central en découvrant un lieu habité ou un point d'eau. Un thème récurrent est le suivant : « Dans un groupe familial, le cadet se refuse à cultiver, passant le plus clair de son temps à la chasse ou à rôder en brousse avec un chien. Excédé, le parent qui assure sa subsistance lui cause un affront inexpiable (rupture d'interdit, ingestion de nourriture infâme). Cette vengeance entraîne l'émigration du cadet » (Gariné 1980 : 97). Le conte qui suit en est une illustration :

« Trois frères vivaient auprès du village de Kelo, au Tchad. L'aîné, Mangsé, cultivait le mil, les deux cadets ne faisaient que guerroyer et chasser avec leur chien. Ils capturaient beaucoup de varans. Un beau jour, leur frère aîné leur servit de la sauce contenant de

la viande ou de la tripe de varan, pour leur faire croire à un envoûtement alimentaire. Les cadets émigrèrent. Le dernier-né poursuivit sa route et son chien découvrit la mare dite *çam*, auprès de laquelle il s'installa en compagnie d'un étranger originaire de Pala, à l'ouest. »

(Mythe muzey recueilli au village de Bigui Negé, au Tchad, en 1972.)

C'est pour la même raison que l'ancêtre du clan de Jarao quitta sa famille d'origine, selon un mythe muzey recueilli à Bogodi, au Tchad, en 1971 :

« Au village de Bogodi, c'est le fils cadet, Korio, qui excède son père à force de ne rien faire d'autre que chasser en brousse avec son chien. À l'occasion de la visite de sa belle-mère, son père met des épines au pied de l'arbre où il était grimpé pour cueillir, faute de mieux, quelques fruits de caïlcédrat. Indigné et ayant perdu la face, le cadet émigre au loin. »

Un autre thème fréquent est celui du cadet (ou du chasseur) qui, en raison d'un conflit familial grave, est allé « perdre son corps en brousse ». Il identifie une présence humaine grâce aux aboiements d'un chien. Il s'installe auprès des autochtones. C'est ainsi que, dans la réalité, un chasseur se repère lorsqu'il s'est perdu.

Dans un troisième thème le chasseur, égaré en brousse et souffrant de la soif, est sauvé par son chien. Celui-ci vient le trouver avec la gueule ou la queue mouillée, ou bien encore avec de l'eau dans un fruit creux attaché à son cou. Il se peut aussi que le chasseur et le chien découvrent une gargoulette, ou bien une flaque d'où l'eau jaillit, et ils dessinent dans leur fuite le cours d'une rivière (fig. 4). Les principaux cours d'eau, et surtout les mares permanentes du pays muzey, sont censés avoir cette origine :

- 1) « Nahay, venu de Ngete au sud, se rend chez les Masa de Guisey pour acheter des bœufs en contrepartie des houes qu'il a forgées. De retour, il s'arrête auprès d'une mare (*Ban*) et entend un chien. Le propriétaire (*Dogi*) de ce chien lui donne, contre ses vaches, sa fille en mariage. Il naît un fils, Hara, auquel le père (ou le frère de sa mère) offre un chien de grande valeur. Perdu en brousse et sur le point de mourir de soif, le jeune homme s'aperçoit que son chien a la queue mouillée. Il le suit et découvre la mare dite *Gunu* qui jaillit. Il prévient son père. Celui-ci, effrayé d'un tel prodige,



Figure 4

Mythe du chasseur mourant de soif sauvé par son chien
(Muzey de Djarao Boro, 1965).

le renvoie à son oncle ou son grand-père maternel, Dogi, qui l'accueille et lui montre comment effectuer les rituels propitiatoires. C'est depuis lors que les gens de Dogi dirigent la pêche de Gunu. » (Mythe muzey recueilli au village de Gunu Gan, au Tchad, en 1972.)

- 2) « Au village d'Es, le héros fondateur, Kuhuna, venu d'Ere, est parti à la chasse avec son chien. Il s'est perdu. Il est sur le point de mourir de soif au pied d'un arbre. Son chien découvre une touffe de vétiver (*Vetiveria nigriflora*) sous laquelle il y a de l'eau (ou, comme dans la plupart des versions précédentes, une gargoulette). Il boit et revient, tout mouillé, trouver son maître. Celui-ci le suit et trouve la poterie qui se brise, l'eau jaillit et poursuit le chien vers le nord-ouest, ce qui détermine le cours inférieur de la Loka. L'homme s'enfuit vers l'est, ce qui dessine son cours oriental. Le lieu de la découverte devient le lac Boro, dans le

canton tchadien de Leo. Depuis, les descendants de Kuhuna contrôlent la pêche de cette zone, et ils ont pour interdit le chien ; ils l'invoquent et lui font des sacrifices à l'occasion de différents rituels. » (Tradition recueillie au village muzey de Jarao Boro, au Tchad, en 1965.)

Le chien ne découvre pas seulement l'eau. Il trouve aussi les objets enfouis dans le sol, comme le montre un mythe masa recueilli au village de Kogoyna en 1995, concernant l'un des génies protecteurs majeurs du pays masa :

« À Bougoudoum, le chien du héros est à la chasse en brousse. Son chien poursuit un mulot qui pénètre dans un terrier. Le chasseur creuse et trouve une chose ronde – *Béré* – un prodige, ni animal, ni poisson, ni végétal, et que l'on ne parvient pas à faire cuire. Il tombe malade car la puissance qui est derrière le sortilège l'attaque et lui demande en rançon une offrande avant d'accepter de les protéger, lui et ses descendants. »

Dans d'autres mythes, le chien est accusé à tort. Ce thème s'observe en particulier dans le canton de Bougoudoum, à la limite sud du pays masa :

« Deux protagonistes, voisins dont l'un est propriétaire de la terre et l'autre possesseur d'un chien, participent à une pêche. Ils divisent une mare laissée par l'inondation, en construisant des diguettes d'argile pour délimiter des compartiments où l'on capture le poisson plus facilement. Le héros propriétaire du sol perd un objet (une amulette ou un pagne en peau). Il accuse le chien de son compagnon de l'avoir avalé. On ouvre le ventre de l'animal, qui est vide, et l'on découvre l'objet perdu enfoui accidentellement sous une motte. L'accusateur, saisi de honte, offre en réparation la mare où l'on pêchait, ou même la terre voisine, et s'exile. »

(Mythe muzey recueilli au village de Dina, au Cameroun, en 1997.)

C'est ainsi, par exemple, que la chasse de Bori, zone boisée située entre les Masa et les Muzey à l'ouest du village de Kogoyna sur le Logone, est passée entre les mains des Muzey.

Le chien peut encore être un génie protecteur. Comme après la découverte d'une nappe d'eau dans les mythes précédents, le chien peut devenir génie tutélaire et s'incarner dans des individus, généralement

des femmes âgées du clan. On lui fait alors des offrandes à l'occasion de cérémonies qui marquent le cycle annuel et qui peuvent éventuellement s'accompagner d'un interdit alimentaire le concernant. C'est le cas du village tchadien de Gaoyang, où le chien est explicitement nommé. Il est considéré, à côté de la divinité de l'eau, comme un *fulla* (Ma, Mu), un esprit, un génie qu'il faut se concilier par des offrandes et qui vient posséder ses « chevaux ».

De même au village d'Es par exemple, au Tchad, à l'occasion des chasses et des pêches collectives qui précèdent la saison des cultures, on invoque le chien protecteur en ces termes :

<i>/ an</i>	<i>yi</i>	<i>ni</i>	<i>sem</i>	<i>dina/</i>	<i>dina</i>	<i>hal</i>	<i>kulufa</i>
moi	j'appelle	ici	le nom	du chien	chien	donne	du poisson
<i>ma suna/</i>	...	<i>Na</i>	<i>dina</i>	<i>mala</i>	<i>bo</i>	<i>nana...</i>	
aux gens...	Voici	chien	propriétaire	(de) l'eau	celle-ci...		

Le maître de la pêche et de la terre d'Es possède le privilège de se réserver les gros poissons (*Lates niloticus*) et le poisson chien (*cikalla*) (*Hydrocyon*) que l'on appelle *di Mununta*, le chien de génie de l'eau.

Par ailleurs, le chien peut apparaître lié à n'importe quel événement surnaturel ou impromptu arrivant à un individu, et devenir un génie exigeant :

« Au village de Gulmunta un homme trouve un chien mort en brousse. De retour au village, il croise le même chien, bien vivant cette fois. À quelque temps de là, il tombe malade. La consultation divinatoire remet à jour l'épisode. Le patient commence à effectuer des offrandes au chien. Celui-ci cesse de le tourmenter, il est devenu son *fulla* personnel. »

(Tradition muzey recueillie au village de Gulmunta, au Cameroun).



Un animal ambigu

Le portrait du chien dans les populations du Nord-Cameroun ressemble donc peu aux stéréotypes qui ont cours dans notre propre civilisation. Sur le plan de la culture matérielle, le chien vit en commensal. Mal nourri et maltraité, il n'est guère l'animal familier de l'homme. Son utilisation principale, la chasse, est en voie de disparition. Sa fonc-

tion, dans une société d'agriculteurs et d'éleveurs sédentaires, se limite à la protection de l'enclos et du troupeau, mais pas à sa conduite. Quant à la cynophilie, là où elle était pratiquée, elle apparaît comme l'indice d'un genre de vie aujourd'hui méprisé.

L'analyse des mythes d'installation suggère une dévalorisation des activités de rôleur, la chasse et la cueillette, au profit de l'agriculture et de l'élevage sédentaire. Le chien dans les mythes apparaît surtout comme un éclaireur, celui qui découvre, rapporte, voire capture à plus ou moins bon escient ce qu'il a trouvé. Dire d'un homme qu'il est « le chien » d'une troupe de guerriers ou d'une chasse collective rend hommage à son agressivité.

Dans les confréries de possédés qui caractérisent la culture muzey, il est fréquent que les membres se disent « le chien » du génie qui les habite :

/ An din Dangina/ma jang jemba/an go Dangi/ma dik zina/ « Moi, le chien du génie Dangi, qui cours en brousse/moi l'enfant de Dangi qui repousse les villageois », chante l'un des membres du génie protecteur du clan de Holom (au Tchad, à l'est du lac de Fianga).

/ Dina Hinga lan kadam faa/ « Le chien du génie Hina (*Synodontis*) me fait aujourd'hui quelque chose », chante une vieille femme possédée, membre du collège de Pé dans le canton de Dom.

Un être humain ou un animal peuvent être « le chien » d'un génie puissant. L'hydrocyon, qui a des dents, et certains poissons qui piquent, comme les *Synodontis* ou les *Schilbe* (*nergedena*), sont « les chiens » de *Mununta*. Si « le chien » d'un génie est la personne ou l'animal dans lequel il s'incarne, c'est bien ce rôle de médiateur du chien qu'il importe de retenir. Au chien que l'on sacrifie par noyade au génie des eaux, répond le chien exposé dans un arbre, sacrifié aux puissances mauvaises de la brousse, à *Bagaona*, le génie de la chasse, ainsi qu'à *Matna*, le maître de la mort, qui se repose lorsque le soleil est au zénith dans les branches du tamarinier (*cinda*, *Tamarindus indica*). Le chien perché est ainsi analogue au chien abandonné dans la brousse, au chien englouti dans l'eau ou fiché dans le sol. Il quitte le monde socialisé pour s'exposer aux puissances de l'au-delà et surtout à la brousse dangereuse, non-humaine, aussi obsédante pour un homme de la savane que la mer pour un marin.

La situation de médiateur du chien paraît expliquer l'ambiguïté de son rôle dans les sociétés du Nord-Cameroun. Copet-Rougier (1988 : 108) insiste, elle aussi, sur la situation ambiguë du chien, entre Nature et Culture, chez les Mkako. Animal domestique et quelque peu satanique, il a des dents aiguës (comme celles du serpent, ou la pointe de la lance du génie de la mort). Dangereux, il peut mordre. Vivant auprès de l'homme qui le maltraite, il peut par sa maladresse et son exposition, toujours possible, aux puissances maléfiques de la brousse et de l'au-delà, déclencher un malheur inattendu, d'où la méfiance que l'on témoigne à son égard.

Mais le chien est aussi celui qui guide l'homme dans la brousse mauvaise et lui évite les mésaventures. À la chasse, un chien qui fuit vers son maître annonce la venue d'un animal dangereux. Il peut aussi harceler ce dernier et donner au chasseur le temps de se ressaisir. C'est ainsi qu'à Domo Cantogo, un chasseur eut raison récemment d'un naja particulièrement agressif. S'il quitte passagèrement son maître, il lui revient toujours. C'est ainsi qu'il le sauve de la soif. Cette qualité est mise à profit pour éviter le vol des troupeaux. On frotte le bétail avec de la graisse de chien et il finit toujours par réintégrer le bercail.

Plus on s'éloigne de la zone anthropisée, et plus le chien fait la preuve de son utilité. Il est un importun dans la maison qu'il peut souiller au sens matériel et surnaturel. Il vole et quémade dans le cadre de l'enclos. Au niveau du quartier son rôle de gardien en fait toutefois un auxiliaire efficace. Mais c'est dans la brousse proche qu'il commence à faire ses preuves. Il fourrage en brousse avec son maître, l'aide à capturer du gibier mais, imprégné des dangers qui y règnent, il peut les rapporter au village. C'est l'une des raisons pour lesquelles dans les contes, le cadet rôdeur en brousse est réprimandé puis chassé par son aîné ou son père. Dans le voyage ou l'exil, le chien donne toute sa mesure et permet à son maître de retrouver une installation humaine, l'empêche de mourir de soif, découvre une nappe d'eau permanente auprès de laquelle celui-ci s'établit. La relation entre le chien et l'eau permanente, et l'importance de cette dernière, sont attestées par l'histoire du peuplement. C'est en effet pour la possession des mares pérennes où l'on peut pêcher, et des terres limoneuses qui les entourent, qu'ont eu lieu les conflits les plus aigus (berges du lac de Fianga, lac Boro, Yirwi et Kabia) entre groupes concurrents.

C'est aussi selon le réseau hydrographique que s'est effectué jadis le peuplement, ce qui ne saurait surprendre à une époque où les puits profonds étaient rares et où le danger de mourir de soif, dans les zones sableuses et latéritisées, était très réel au cours de la saison sèche.

Le chien conduit donc l'homme du village à la brousse voisine, puis à la brousse épaisse et inhospitalière, puis à la brousse atténuée par la présence de l'eau permanente, où l'homme s'établit avant d'effectuer une nouvelle migration. En aidant l'homme à se réinstaller dans un milieu propice, le chien se sacrifie. Il perd l'utilité et la familiarité qu'il avait conquises pour redevenir un être ambigu, médiateur potentiel entre le village des hommes et la brousse des puissances maléfiques de l'au-delà. À nouveau, on le tient à distance et il multipliera, jusqu'à une nouvelle migration, ses maladroites de mal-aimé. Son image esquisse des tendances profondes de la société. Le chien matérialise en effet la sollicitation de l'univers non-socialisé, un appel au voyage et à la vie primitive qui n'ont pas leur place dans les sociétés agricoles traditionnelles et, *a fortiori*, dans la société contemporaine éprise de modernisme et mercantilisée. L'insécurité due au banditisme actuel maintient toutefois son rôle de protecteur de l'homme et de ses richesses.

Pourtant, le chien est aussi source de dangers. On considère qu'il peut véhiculer la maladie, le choléra, les filaires, aujourd'hui le Sida. Il est le vecteur de l'horreur absolue, la rage, maladie qui sévit de façon endémique dans cette région. Masa et Muzey reconnaissent parfaitement les symptômes du chien enragé (*di hoyta* ou *di gurdina*, chien fou). Le principal traitement traditionnel consiste à tuer l'animal et à faire consommer son foie par la personne mordue. Il va sans dire que, compte tenu des difficultés des traitements modernes et du prix du vaccin, les décès par la rage ne sont pas exceptionnels. À partir du moment où il refuse de s'alimenter et de boire et entre dans sa phase furieuse, le malade est mis hors d'état de nuire, jusqu'à l'issue fatale. Quels que soient les bénéfices apportés par le chien, celui-ci reste donc pour l'homme un ami ambigu et dangereux.

Bibliographie

- COPET-ROUGIER E., 1988 —
Le Jeu de l'Entre-deux. Le chien chez
les Mkako. *L'Homme*, 108 : 108-121.
- FORTIER 1967 —
*Le Mythe et les Contes de Sou en
pays Mbai-Moissala*, Paris, Julliard.
- GARINE I. (de), 1964 —
*Les Masa du Cameroun – vie
économique et sociale*, Paris,
Presses Universitaires de France.
- GARINE I. (de), 1980 —
Les étrangers, la vengeance
et les parents chez les Masa et
les Moussey (Tchad et Cameroun).
In R. Verdier (éd.) *La Vengeance,
Études d'ethnologie, d'histoire et
de philosophie*, vol. 1, Paris, Cujas.
- GARINE I. (de), 1995 —
Sociocultural Aspects of the Male
Fattening Sessions among the Masa
of Northern Cameroon. *In* I. de Garine
and N.J. Pollock (éds), 1995. *Social
Aspects of Obesity*, Amsterdam,
Gordon and Breach : 45-71.
- GARINE I. (de), KOPPERT G.J.A., 1991 —
*Guru – Fattening Sessions among
the Masa. Ecology of Food
and Nutrition*, Vol. 25-1 : 1-28.
- GUILLARD J., 1965 —
*Golonpui. Analyse des conditions
de modernisation d'un village
du Nord-Cameroun*. Paris/La Haye,
Mouton & Co./École pratique
des hautes études, 502 p.
- MÉNÉGAUX A., sans date —
La vie des animaux illustrée.
In E. Perrier (éd.), *Les mammifères*,
tome I, Paris, Baillière.
- SCHWARTZ M. 1997 —
*A History of dogs in the early
Americas*. Yale University Press,
New Haven & London.

Les cultes liés aux animaux chez les Masa du Tchad

Françoise Dumas-Champion

« Un jour qu'il gardait les vaches en saison sèche, un jeune homme croisa une grenouille sur son passage. Cette rencontre l'intrigua car aucune grenouille ne survit en saison chaude. Il n'en parla à personne et oublia. Plus tard, quand il fut marié, peu de temps après l'accouchement de son épouse, il remarqua la présence de nombreuses grenouilles agglutinées près de la poterie réservée aux soins du nouveau-né. Quelques jours passèrent et l'enfant mourut. Cette scène se répéta à cinq reprises. Tous les enfants que sa femme mettait au monde périssaient après qu'il eût constaté l'arrivée massive de grenouilles au sein de son habitation. Le devin lui remémora la vision qu'il avait eue lorsqu'il gardait le troupeau et lui dit que c'était cette grenouille (*hilefna*)¹ qui tuait ses enfants. ».

Ce récit étiologique, à l'origine d'un culte individuel chez un Masa² de Koumi (nord de Bongor) relève d'une thématique largement répandue parmi les autres populations voisines du bassin du Logone. D'autres événements extraordinaires qui interviennent aussi bien dans le monde végétal, humain, que cosmique, sont tout autant interprétés comme la manifestation d'une puissance supra-naturelle et donnent pareillement lieu à des cultes individuels ou lignagers. Par exemple,

¹ Variété de grosse grenouille verte au ventre orange que les Masa consomment couramment lorsqu'ils ne lui vouent pas un culte.

² Estimés à 150 000 individus, les Masa vivent de part et d'autre du fleuve Logone sur les territoires du Tchad et du Cameroun, au nord du 10^e parallèle. Nos principales enquêtes de terrain, de 1973 à 1985, ont été menées chez les Masa-Gumay, le groupe le plus important situé au nord de Bongor. Pour une présentation complète de cette population, se reporter à Dumas-Champion 1983.

voir une forme inquiétante au pied d'un tamarinier ou d'un caïlcédrat, qui sont des arbres réputés pour être le logis des esprits (*fuliana*, pl. de *fulla*), impose un sacrifice annuel et répété tout au long de sa vie à l'arbre en question. Signe métonymique de l'esprit, l'arbre est élevé au rang de *fulla*. Le culte implique également l'interdiction de couper ou de ramasser ses branches. Toute autre personne ignorante de l'interdit qui s'aviserait de prélever du bois sur cet arbre tomberait malade. L'abattre entraînerait la mort.

Pour le monde animal, l'intrusion massive au sein de l'espace habité de grenouilles, de hérissons, de tortues ou de reptiles, est considérée comme un message spirituel qui impose de vouer un culte à l'animal en cause, qu'il devient interdit de tuer ou de consommer. De même, les phénomènes rares qui concernent le monde humain (une naissance hors norme : jumeaux ou par les pieds ; certaines maladies de peau, dites *zigalada*, du nom du *fulla* qui en est tenu responsable) ainsi que le monde cosmique (l'apparition d'une étoile en plein jour qui permet à un individu de retrouver son chemin) sont appréhendés comme des témoignages surnaturels auxquels doit répondre l'être humain concerné en engageant une relation sacrificielle avec le *fulla* à l'origine de l'événement.

Les cultes liés aux animaux font donc partie d'un ensemble cultuel qui subsume les relations qu'un être humain entretient avec le monde de la Surnature. Tel animal, tel arbre, telle étoile peut devenir un esprit tutélaire au même titre que le génie de l'eau, *Mununda*, le génie de la brousse, *Bagawna*, ou Dieu lui-même, *Lawna*. Pour indiquer la relation sacrificielle à vie qui lie l'individu à tel ou tel génie, les Masa utilisent la forme possessive, signifiant par là qu'il s'agit d'un lien exclusivement personnel, une manière d'appropriation du *fulla*. Les Masa disent : « mon *Mununda* », « *Mununda vanu* » ; de même parle-t-on du « *hilefna* de sa mère » (la grenouille de sa mère), du « *hilefna* de son père », ou de celui de sa femme, dans la mesure où l'époux a participé au repas sacrificiel. Un homme ou une femme entretient individuellement plusieurs relations sacrificielles de ce type au cours de sa vie. Mais cette activité cultuelle ne confère pas à son détenteur une fonction magico-religieuse. Pour les Masa, tout individu qui exerce un pouvoir rituel a nécessairement été investi par l'esprit, *fulla*, dont il a la charge. L'investiture se réalise grâce à la puissance qui prend physiquement possession de l' élu. Cette possession sauvage

est vue par l'entourage comme un moment de folie et d'égarement : l'êlu court en brousse et disparaît pendant une durée plus ou moins longue s'il est appelé par Bagawna, ou bien il s'enfonce sous l'eau lorsqu'il s'agit de Mununda. Il deviendra alors le plus souvent devin.

■ La classification du monde animal

Les Masa ne possèdent pas de terme générique pour désigner un animal. Ils le définissent soit par son nom propre, soit par la classe à laquelle il appartient. Or, la classification qu'ils opèrent est loin d'englober toutes les espèces. En tant qu'éleveurs, ils distinguent les animaux domestiques, *farina*, du gibier, *muriana*. Le terme *farina* exprime par ses multiples significations l'intérêt que les Masa portent à leur bétail. Signifiant à la fois le troupeau, la richesse et la compensation matrimoniale, il inclut traditionnellement les bovins³, ovins, caprins et volailles, auxquels s'ajoutent aujourd'hui le porc dont l'élevage est d'introduction récente. L'âne et le cheval, possédés par les familles riches, sont associés au *farina* dans la mesure où ils entrent dans les transactions monétaires. En revanche, le chien, qui n'est pas utilisé pour garder les troupeaux mais essentiellement pour la garde de l'enclos domestique, n'appartient pas à cette catégorie puisqu'il n'a pas de valeur d'échange. Considéré comme l'animal le plus proche de l'homme, on lui donne un nom propre, à la différence des chats qui sont rares en pays masa.

Le gibier⁴, *muriana*, comprend une sous-classe de petits quadrupèdes, *hudina* (comme les lapins, hérissons, rats palmistes, écureuils etc.). Par ailleurs les Masa distinguent encore trois autres catégories d'animaux sauvages : les oiseaux, *layna* ; les serpents, *guyna*, et les poissons, *kulufna*. Tous les autres animaux qui n'entrent pas dans ces différentes classes sont simplement identifiés par leur nom.

³ Seuls les bovins entrent dans la compensation matrimoniale (Dumas-Champion 1983).

⁴ Les Musey pour leur part opèrent une distinction entre les animaux à sabots (*mbuurina*) et les animaux à griffes (*fa bagina*) (Louatron 1997 : 42).

À l'examen, on constate qu'aucun gros gibier, *muriana*, ni même aucun animal domestique, *farina*, n'est objet de culte chez les Masa-Gumay. Il en est tout autrement chez leurs voisins, les Musey. Ceux de Holom relatent un mythe à l'origine du culte à Ful Dah 'i, puissance supra-naturelle, qui prit l'apparence de gazelles à front roux (Louatron 1977 : 197). Il en est de même chez les Masa-Bugudum de Duma, proches voisins des Musey, qui respectent l'interdit d'une antilope, *Ourebia splendida* (Gariné 1996 : 348). Nous verrons plus loin que les *muriana* les plus dangereux sont censés être détenteurs d'un pouvoir de vengeance, *tokora*, qui ne leur est toutefois pas réservé puisque l'âne, le cheval et le chien en possèdent également. Que d'autre part, les animaux domestiques, *farina*, peuvent dans certaines circonstances être porteurs de souillure, *yawna*. Chez les Masa-Gumay, les animaux qui sont élevés au rang d'esprit appartiennent aux espèces suivantes : oiseaux, reptiles, sauriens, batraciens, petit gibier de brousse. Les plus courants sont précisément la grenouille verte, le varan du Nil, la tortue, le hérisson, le rat palmiste, la sarcelle et le pigeon. Cette liste hétéroclite peut, semble-t-il, s'allonger au gré des circonstances puisque certains habitants de Toufra sacrifient à d'autres animaux comme la couleuvre, *holiona*, la grue, *hakna*, l'aigle, *banga-lakha*, une sorte de mange-mil, *jetna*, et une variété de grenouille, *cidekna*.

Les récits étiologiques

Dans ce contexte, seuls les récits étiologiques révèlent la cohérence du système cultuel. Ils sont de deux ordres : a) soit l'animal apparaît comme le messager du *fulla*, préambule de la relation cultuelle qui doit se nouer ; b) soit il est agent pathogène ou mortifère, ce qui sous-entend, lorsque le récit ne le mentionne pas, qu'il y a eu omission ou transgression du culte, ou encore non-respect des règles, ce qui met en péril l'équilibre entre les hommes et la nature. Le récit que nous avons donné en introduction restitue les deux aspects du *ful hilefna*, « la puissance grenouille » qui, d'esprit tutélaire, se transforme en agent mortifère, des années après son apparition et en l'absence du culte qui aurait dû lui être rendu. Mais beaucoup d'autres récits

– comme les exemples suivants – montrent l’observance de la relation culturelle après l’invasion d’un animal de brousse au sein de la maisonnée, c’est-à-dire en dehors de son cadre habituel.

L’animal, messenger du fulla

Le hérisson, *cemcemna*

Un jour, le grand’père d’un homme de Dounou a vu un hérisson pendu sous son grenier et son enclos envahi par les hérissons. De lui-même, il a décidé de ne plus jamais manger de hérissons et a commencé un culte du hérisson que son fils a continué après sa mort.

Un serpent, *sardeyda*

En règle générale, on ne tue pas ce serpent long et fin, rayé de jaune et de blanc, et réputé inoffensif. S’il arrive qu’on le fasse par mégarde, on risque de perdre ses enfants. Hagazu fut le seul homme de Koumi Idik à être concerné par l’événement suivant. Des *sardeyda* avaient élu domicile chez lui. Bien qu’il ne soit pas rare de les trouver dans les haies d’épines qui clôturent l’enclos et qu’il arrive même d’en trouver à l’intérieur des habitations, cette fois, leur nombre surprenait. Ils s’entassaient partout dans sa case et dans celle de sa femme, particulièrement sous les lits. Fait encore plus étonnant, ils s’enroulaient autour de son corps sans le mordre. Le devin lui avait alors conseillé d’élever une poule pour Sardeyda. Après sa mort et comme de coutume, son fils Hopzulda continua le culte entrepris par son père.

Le pigeon, *gukha*

Il s’agit du culte que Joguina, de Koumi Magay, a hérité de son père. En ce temps-là, les pigeons qui d’habitude restent en brousse venaient pondre dans son grenier. Le fait qu’ils aient élu domicile chez lui était un signe qui émanait du génie de la brousse, Bagawna. Il n’a pas consulté de devin pour savoir qu’il devait faire un sacrifice aux pigeons et ne plus en consommer comme il en avait l’habitude. Chaque année, après la récolte, il offre en sacrifice du tabac et des graines : fonio, sésame et petit mil, en adressant la prière suivante :

« Voilà, les pigeons, comme vous vous êtes cachés près de moi, voilà ce que je vous donne. Il faut que vous me laissiez en paix et que vous restiez en paix auprès de moi. »

Le récit de Baria, le devin de Kulqu, mentionne aussi que les pigeons sont venus pondre dans son grenier, mais pour lui c'est Matna, le génie de la mort, qui les lui a envoyés pour l'attirer en brousse où il est resté dix neuf jours sans manger et sans boire. Il respecte l'interdit de tuer et de consommer les pigeons. Chaque année, après la récolte, il sacrifie une chèvre qu'il offre à Matna pour le remercier de l'avoir initié au travail divinatoire et de lui avoir envoyé les pigeons.

Le varan du Nil, *zinna*

Pour Oïna qui avait abandonné le culte de son père, dédié au varan, la découverte d'un même saurien à l'intérieur de sa case fut pour lui la preuve incontestable qu'il devait reprendre en charge le sacrifice, sous peine d'attraper la maladie du varan. Il savait que Hopzulda qui, comme lui, n'avait pas continué le culte de son père, finit par mourir de cette maladie, en dépit de la poule que, trop tardivement, il avait consacrée au varan.

Le cobra, *heherekna*

Autrefois les Masa avaient l'habitude de consommer le cobra. Or, la rencontre dans des circonstances anormales avec ce serpent donnait lieu à un sacrifice ainsi qu'à l'interdit de le tuer et de le consommer. Les Masa-Bugudum respectaient le culte du cobra mais nous ignorons s'il est toujours en vigueur aujourd'hui.

La transgression des règles de la nature

Une autre catégorie de récits montre la transformation de l'animal en agent pathogène ou mortifère quand il y a transgression des règles qui régissent l'ordre de la nature. La mise à mort d'un animal n'est pas un acte anodin. Si les animaux de brousse consommables peuvent être chassés pour la consommation, tuer du gibier sans le consommer transgresse aussi l'ordre de la nature. C'est ainsi qu'une femme de Kedeï attrapa la maladie du varan, *moy zinna*, pour avoir tué un

tel lézard et l'avoir jeté en brousse, au lieu de le manger⁵. Pour guérir, le devin lui prescrivit de vouer un culte au varan en lui élevant une poule. De même, tuer, volontairement ou non, un animal incommestible entraîne des risques équivalents. C'est ainsi qu'une femme enceinte qui écrasa un margouillat en lançant son pilon à terre, accoucha d'un enfant qui, quelques jours après sa naissance, fut atteint par la maladie du margouillat : il bavait puis il commença à perdre sa peau. Cet enfant qui n'avait pas encore reçu de nom fut appelé *Hudongolo*, « Margouillat ».

Les Masa pensent que les génies qui protègent le monde de l'eau ou de la brousse interviennent pour sanctionner les abus qui mettent en péril l'équilibre de la nature. Tel est le cas de Bagawna qui veille sur la flore et la faune sauvage, comme le montre le récit suivant :

« Lors de l'installation d'un camp de gardiennage du bétail (*guruna*⁶), on avait coupé un arbuste qui ne devait pas l'être, et tous les bouviers avaient attrapé la galle. Le devin révéla que l'arbre qui faisait partie d'un bosquet était habité par les esprits et qu'il ne fallait pas le couper. Depuis, on ne casse plus de bois dans ce bosquet ».

De même, le génie de la brousse n'hésite pas à sanctionner les chasseurs peu scrupuleux qui tuent avec excès, réduisant à néant toute possibilité de reproduction. La sanction atteint le chasseur à l'endroit même où il a frappé : perte d'enfants, naissance de nouveau-nés anormaux dits *yowo*. De nombreux récits y font référence. Voici celui d'un chasseur qui extermina toute une lignée de rats palmistes. L'histoire raconte que plus de deux cents rats sortirent d'un trou d'arbre, qui n'en pouvait contenir que trois. Or, Bagawna les fabriquait au fur et à mesure que le chasseur les tuait. Et, bien que le dernier à sortir du trou parlât pour demander la vie sauve⁷, il fut abattu comme les autres. Le chasseur, sa femme et ses enfants consommèrent leur chair mais

⁵ Cf. plus loin à propos des animaux en tant qu'agents pathogènes.

⁶ Le terme *guruna* désigne à la fois une technique d'élevage spécifique aux Masa et les bouviers qui participent, regroupés dans des camps, au gardiennage des bovins. Cette pratique s'articule directement sur l'échange matrimonial et s'inscrit dans un cycle où vaches et bouviers prospèrent en une symbiose harmonieuse (Dumas-Champion 1983 : 122-157).

⁷ Le thème de l'animal qui prend la parole, révélant ainsi son identité surnaturelle, est fréquent dans les récits étiologiques.

seuls ces derniers tombèrent malades. Certains moururent, d'autres devinrent aveugles et l'enfant qui naquit par la suite eut les pieds palmés. Toute la descendance du chasseur fut ainsi anéantie.

Le hérisson, *cemcemna*

Un homme de Gurfey qui avait chez lui une femelle hérisson avec ses petits, mangea les petits les uns après les autres, mais quand il voulut attraper la mère, elle se transforma en un serpent qui le piqua. Il tomba malade. Pour guérir, il voua un culte au hérisson et s'abstint désormais de consommer la chair de l'animal.

La tortue, *hulla*

Autrefois les Masa, qui pêchaient dans le Logone, attrapaient de grosses tortues. Si leurs enfants mouraient, le devin indiquait que la tortue en était cause et qu'il fallait lui dédier un culte en lui élevant une poule ou une brebis. Le sacrifice était offert à Mununda, le génie de l'eau. En revanche, si les petites tortues de terre venaient en grand nombre s'installer dans l'habitation, c'était un signe émanant du génie de la terre, Nagata, qui imposait un culte et l'interdit de consommer la tortue.

La sarcelle, *lilida*

Le grand père de Vurumda était un chasseur qui avait tué beaucoup de sarcelles. Un jour, sa fille tomba gravement malade et mourut. Pour le devin, il s'agissait de *lilida*, la sarcelle, celle-là même que le chasseur avait vue perchée sur un rônier. Après la mort de sa fille, il ne mangea plus de sarcelle et éleva un bœuf puis une brebis pour *lilida*. Finalement, ce culte lui apporta la prospérité : du mil et de l'arachide en quantité, parce qu'il avait enterré une plante fétiche, *teyna*, *Aloe buettneri geophytes*, avec un morceau de la feuille sur laquelle la sarcelle s'était perchée. Aujourd'hui, son fils a conservé cette plante fétiche dont il coupe un morceau lorsqu'ils ont des difficultés. Grâce à ce végétal, qui doit son pouvoir à la sarcelle, cette famille dit obtenir du mil et avoir des enfants.

La grenouille, *hilefna*

Une nuit, un homme voit sur le sommet du grenier une mante religieuse et à terre une grenouille verte, *hilefna*. L'épouse du frère de son père attrape la mante religieuse puis tombe évanouie. Comme elle ne revenait pas à elle, les hommes de l'enclos domestique partent consulter le devin. Ce dernier leur apprend que la grenouille verte a provoqué l'évanouissement. La femme meurt quelques jours plus tard. Depuis, la famille élève une brebis pour cette variété de batracien.

De tels faits étiologiques qui sont à l'origine du respect d'espèces animales peuvent, dans certaines sociétés, les faire devenir totémiques. Il existe bien chez les Masa une attitude de déférence vis-à-vis de certains animaux, qui s'exprime non seulement par l'interdit de les tuer ou de les consommer, mais par des règles de courtoisie. Par exemple, on s'adresse à eux en termes de parenté. Ainsi, lorsqu'on croise sur son chemin l'un de ces animaux de culte, on le salue comme s'il s'agissait d'un vieux parent : *labia sunholo* ! « salut grand'mère ! » Et, si un tel animal se trouve en difficulté, on doit le secourir. Mais ce comportement évoque davantage une forme de parenté à plaisanteries. En définitive, les rapports qui lient des individus à des espèces animales chez les Masa comme chez les Musey (Louatron 1997) ou les Tupuri (Ruelland *infra*) doivent sans doute être appréhendés comme les traces d'un totémisme qui diffère de celui des Mundang, eux-mêmes organisés en de véritables clans totémiques (Adler 1982 : 97-136).

■ Les modalités du culte

Les modalités du culte font référence au système sacrificiel qui dispose de deux schèmes institutionnels. Le premier, *porra*, subsume les rites purificateurs tandis que le second, *divinna*, désigne pour les Masa eux-mêmes les seuls rites ayant valeur de sacrifice. Tandis que le *porra* intervient d'une manière ponctuelle, à la suite d'événements ou de pratiques dangereuses qui ont occasionné un état de surchauffe du patient, le *divinna* répond à une demande des entités divines qui se manifestent principalement par des maladies. Ce terme *divinna* qualifie un sacrifice occasionnel mais aussi – et c'est ce qui en fait

l'originalité – une relation sacrificielle à vie que le sacrifiant nouera avec une divinité (Dumas-Champion 1987 : 137). La perpétuation de cette relation s'exprime notamment par l'attribution d'un jeune animal qui est dédié à la divinité et lui sera sacrifié un ou deux ans plus tard. Une nouvelle bête lui sera aussitôt vouée en remplacement.

Dans le cas des cultes liés aux animaux, le traitement sacrificiel diffère selon le critère de comestibilité de l'animal élevé au rang d'esprit. Ainsi les animaux incommestibles, et à ce titre dits « amers », n'ont droit qu'à une relation purificatoire de type *porra* mais, quand ils deviennent des agents mortifères⁸, on donne leur nom aux nouveau-nés pour se les concilier. C'est le cas de batraciens ou de sauriens comme le crapaud et le margouillat, mais aussi du chien. Les Masa, à la différence de leurs voisins musey, ne consomment pas ce dernier en raison des caractéristiques humaines qu'on lui attribue (cf. *infra*). Il donne lieu au type de sacrifice *porra* avec une dation du nom au nouveau-né.

En revanche, pour les espèces consommables, le culte consiste dans l'attribution d'un animal domestique : gallinacé, ovin, caprin ou bovin. Cette relation sacrificielle de type *divinna*, qui doit se perpétuer tout au long de la vie du sacrifiant, débute toutefois par un sacrifice *porra* pour mettre l'esprit en condition d'accepter la relation qui va se nouer. Par la suite, le sacrifiant attribuera un jeune animal au génie. Le choix de la victime sacrificielle (ovin ou caprin) sera fonction des caractéristiques attribuées au génie de tutelle. Par exemple, la grenouille, la sarcelle, le varan du Nil, la tortue d'eau⁹, qui appartiennent au monde aquatique, sont censés vivre sous la protection du génie de l'eau Mununda. On leur attribuera donc un animal au sang froid : brebis ou bœuf, exactement comme s'il s'agissait de Mununda. Tandis que pour les animaux associés à la Terre, comme le hérisson et la tortue de terre, on attribuera une chèvre. Les Masa établissent en effet une dichotomie entre le caractère des ovins et celui des caprins. La douceur et le calme du mouton, qu'ils associent à la catégorie du froid, contrastent avec la chaude impétuosité de la chèvre.

⁸ L'incommestibilité est également transcrite en termes d'amertume chez les Ndut du Sénégal. Les animaux qui ne sont pas consommés sont dits « amers » (*hay*) (Dupire 1987 : 15).

⁹ La tortue de terre est associée à Nagata, génie de la terre.

Si le code d'attribution du troupeau sacrificiel tend à prouver que l'animal élevé au rang d'esprit dépend de son génie de tutelle, les prières montrent qu'on s'adresse à lui comme à un esprit à part entière. Par exemple cette prière prononcée par un chef de famille :

« *hilefna! hilefna!* grenouille! grenouille! je t'offre ce mouton et cette bière de mil. Il faut que j'obtienne une bonne récolte, que tu protèges mes enfants et que tu nous donnes suffisamment à manger ».

Le destinataire du sacrifice est bien l'animal élevé au rang d'esprit, dont seul le nom est mentionné dans chaque prière.

D'autre part il y a, dans le choix des animaux sacrificiels, des échelons à respecter. On commence par élever une volaille pour terminer, dans certains cas, par un bovin. Bien qu'il ne soit pas nécessaire de commencer l'attribution par un animal de la catégorie la plus basse, il n'est jamais possible de rétrograder. Le code d'attribution prend aussi en compte le sexe attribué à l'esprit. Par exemple, pour Mununda, génie féminin, on attribue toujours une femelle. Pour les génies masculins, on commence par dédier un mâle qui sera sacrifié l'année suivante et remplacé par une femelle pour permettre la croissance du troupeau. Dans ce cas, tous les petits de l'animal consacré appartiennent à la puissance en question. Lorsqu'on sacrifie l'un d'eux, il s'agit d'un sacrifice préventif, *divin'twala*. En général, le sacrifice s'accompagne d'une libation de bière ou d'un simulacre. Ainsi pour un culte à la grenouille verte, *divin' hilefna*, on organise chaque année, au moment des semailles, un *twala* en sacrifiant un agneau prélevé sur la descendance du troupeau sacrificiel de *hilefna*. Le sacrifice s'accompagne de la préparation d'une bière de mil. Seuls les cadets du sacrifiant, vivant au sein de l'enclos familial, consomment la viande sacrificielle et boivent la bière rituelle qui les lie à la grenouille verte, leur imposant l'interdit de tuer ou de consommer cette variété de batracien.

Cette pratique cultuelle s'inscrit dans la logique inhérente au sacrifice sanglant, pensé par les Masa comme une substitution de corps. La victime sacrificielle prend la place du sacrifiant en danger de mort. Ainsi pour le sacrifiant qui était tombé malade, victime du hérisson, le sacrifice annuel, *twala*, comprenait nécessairement le sacrifice sanglant d'une volaille prélevée sur le troupeau sacrificiel. Mais il peut y avoir une relation sacrificielle à vie sans qu'elle se concrétise par l'attribution d'un animal ou par un sacrifice sanglant annuel. C'est

le cas lorsqu'un individu a été témoin d'un signe spirituel sans en avoir été la victime, autrement dit lorsqu'un esprit se manifeste sous une forme animale sans devenir agent pathogène. Le culte au hérisson se limiterait alors, à la fabrication d'un semblant de bière (du sorgho écrasé mélangé à de l'eau), qui est déposé à l'entrée de l'habitation pour le hérisson, principalement au début de chaque saison des pluies, période où ces petits mammifères deviennent les plus abondants. Il en est de même, on l'a vu, pour le culte aux pigeons de Joguina dont le *twala* annuel est composé d'une offrande de graines.

Cependant, il est rare que les Masa qui ont en charge un culte lié à un animal réussissent à faire un sacrifice annuel, particulièrement lorsqu'il s'agit d'une transmission par héritage. Il arrive que la femelle attribuée à l'esprit crève avant d'avoir eu des petits. Il se passe alors plusieurs années avant que le sacrifiant se décide à consacrer une nouvelle bête. Seule une rencontre imprévue avec l'animal en question, qui sera interprétée comme une manifestation de sa puissance, pourra hâter la démarche.

La transmission du culte

La diffusion du culte dépend des règles liées à la consommation sacrificielle, qui varient selon les spécificités de chaque esprit. La viande sacrificielle offerte à Dieu, Lawna, ou à la Terre, Nagata, peut être consommée par tous sans qu'il en résulte une dépendance. Il en va différemment des autres puissances. Si l'on s'avise, par exemple, de consommer la viande sacrificielle attribuée à *hilefna*, la grenouille verte, à *zinna*, le varan du Nil ou à *cemcemna*, le hérisson, auxquels on n'était pas lié, on s'engage désormais dans une relation culturelle de type *divinna* avec l'esprit en question. Bien qu'elle n'impose pas de sacrifice sanglant, on doit s'abstenir de tuer et de manger la chair de l'animal. L'interdit comme la relation sacrificielle sont désignés par le terme *divinna*. Or, l'interdit se transmet de génération en génération, ce qui fait que le même interdit de tuer et de consommer un animal peut être respecté au niveau d'un lignage, alors que le sacrifice ne s'hérite pas au-delà du père. Ainsi lorsqu'un lignage respecte un *divin'cemcemna*, ou un *divin'zinna*, il s'agit simplement de l'interdit de tuer et de consommer l'animal.

La transmission des cultes revient au fils aîné. C'est lui qui prendra en charge, pour l'ensemble de la famille, les sacrifices qu'il accomplira au nom des esprits de son père, tout en poursuivant les siens. Les cultes de son grand-père tombent en désuétude. Si un homme reprend un tel culte à son compte, c'est qu'il a lui-même été victime de l'esprit en question. Ainsi, le *divin'zinna* ou *hilefna* d'un grand-père fera à nouveau l'objet d'un sacrifice à vie lorsque l'animal sera tenu responsable de la maladie d'un petit fils.

L'héritage des cultes maternels concerne l'ensemble des filles. Elles devront se débarrasser de l'emprise sacrificielle de certains génies de leur mère pour pouvoir nouer leur propre relation sacrificielle. Mais ceci ne concerne que certains génies féminisés comme Mununda, le génie de l'eau, Zigalada, le génie des maladies de peau, et Hwnida, le génie de la gémellité. Au contraire, on n'hérite pas du sacrifice de l'étoile (*divin'Miqekna*) de sa mère. Une fille ne donnera donc rien pour se défaire de son emprise (Dumas-Champion 1983 : 218-220).

Animaux comestibles élevés au rang d'esprit	Génies de tutelle	Victimes sacrificielles
<i>1) animaux associés au froid</i>		
grenouille verte	Mununda (génie de l'eau)	brebis
varan du Nil	Mununda	poule, brebis
sarcelle	Mununda	brebis
tortue d'eau	Mununda	poule, brebis
pigeon	Bagawna (génie de la brousse)	poule, brebis
<i>2) animaux associés au chaud</i>		
tortue de terre	Nagata (génie de la terre)	poule, chèvre
hérisson	Nagata	poule, chèvre

■ Tableau
Classement des animaux divinisés.

I Les animaux, agents pathogènes

Ces animaux qui sont tous d'une nature inoffensive pour l'homme deviennent des agents pathogènes souvent mortifères en cas de mise à mort de l'animal, d'abandon ou de transgression du culte. La mortalité infantile, la stérilité, les malformations de l'enfant ou les problèmes au moment de la parturition sont les sanctions les plus fréquentes. Certaines maladies sont désignées par le nom de l'animal qui les cause. Les plus courantes, et à ma connaissance les seules, sont la maladie de la grenouille, *moy hilefna*, la maladie du varan, *moy zinna* et la maladie du margouillat, *moy'na hudongola*. Les devins mundang, quant à eux, distinguent une trentaine d'animaux comme agents pathogènes donnant leur nom à des maladies, dont le boa, la tortue, le silure, le crocodile, le varan, la salamandre, le singe, le capitaine, auxquels s'ajoutent des arbres (le caïlcédrat), des phénomènes naturels (la pluie), et des objets (la forge ou la meule) (Zempléni 1973 : 146). À la différence des Masa, ces agents pathogènes ne sont jamais des esprits tutélaires. Il n'y a pas de cultes individuels liés aux animaux chez les Mundang mais des congrégations de possédées qui leur rendent un culte régulier. Et il n'y a pas, non plus, de dation du nom de l'animal mortifère, ce qui est la conséquence, sans doute, de l'absence de relation personnelle avec l'animal élevé au rang d'esprit. Toutefois chez les Masa, comme chez les Mundang, l'origine légendaire de la maladie remonte toujours au meurtre de l'animal et les symptômes renvoient aux particularités physiques de l'animal en cause. Par exemple, pour la maladie de la grenouille, on souffre de maux de ventre : hydropisie, ballonnements dus à des vers intestinaux (on compare les bruits du ventre au croassement de la grenouille). Pour la maladie du varan, on note une raideur au niveau du cou et des douleurs ventrales avec grosseur qui sont interprétées comme la pénétration de l'animal, censé traverser l'abdomen de part en part.

La maladie de la grenouille atteint surtout les femmes, particulièrement au moment de leur grossesse. Pour le devin, l'origine du mal résulte toujours de l'abandon du culte (celui de la mère ou du mari) qui peut être la cause de mortalité infantile, de stérilité ou plus simplement de difficultés au moment de l'accouchement. Le remède est la reprise du sacrifice cultuel en dédiant une poule à *hilefna*, la grenouille.

Au début de la saison pluvieuse, période où abondent les batraciens, on se prémunit contre le risque d'écraser involontairement une grenouille ou même de marcher sur ses restes qui auraient été jetés. Les femmes se protègent à l'aide de végétaux « fétiches », en portant à la bouche un morceau de *subulla* (*Cissus quadrangularis*), ou de *teyna* (*Aloe buettneri* Berger). Ces plantes protectrices sont utilisées aussi dans tout le Nord-Cameroun (Dumas-Champion 1997 : 339-347).

Il existe chez les Masa, comme ailleurs dans le monde, toute une série de couplages entre un ensemble de syndromes (infantiles ou non) et un ensemble d'animaux. Par exemple, l'écrasement d'une femelle margouillat ou d'une crapaud, pleine d'œufs, par une femme enceinte est cause de mortalité infantile ou de problèmes au moment de l'accouchement. Si une femme enceinte écrase une grenouille, l'enfant attrapera « la maladie de la grenouille » à sa naissance. De même, si elle brise malencontreusement les pattes d'une grenouille verte, ou d'une rainette, *pakaneyda*, elle accouchera d'un enfant paralysé des jambes. Nous avons vu qu'un chasseur qui extermina des rats palmistes eut sa descendance anéantie.

Des animaux incommestibles, comme le margouillat et le crapaud, et qui, à ce titre, ne font pas l'objet d'un culte, peuvent être néanmoins des agents pathogènes et mortifères si l'on attende à leur vie. Une femme enceinte, qui écraserait une femelle margouillat pleine, risque d'avoir des problèmes au moment de l'accouchement. Elle-même ou son enfant peut mourir, tout comme la femelle a péri avec sa descendance. L'enfant et la mère courent les mêmes risques lorsque le père a tué plusieurs sauriens de cette espèce dans son enfance. C'est souvent un fait oublié que le devin rappelle. Si, quelques jours après sa naissance, le nouveau-né commence à baver et que des taches blanches apparaissent sur son corps, que sa peau se desquame, on dit qu'il a attrapé « la maladie du margouillat », *moy'na hudongola*. Il est nécessaire de faire le sacrifice purificateur d'un poulet ou d'un mouton qu'on adressera à Dieu, Lawna, qui est censé avoir poussé le margouillat à agir :

« Lawna ! tu as envoyé le margouillat sur moi. Voilà que je te donne ce que tu me réclames. Il ne faut plus l'envoyer sur moi ».

Si, en dépit du sacrifice, l'enfant meurt, les parents devront appeler leur prochain enfant « Margouillat », *Hudongolo* pour un garçon,

Hudongolda pour une fille. C'est un sacrifice purificateur équivalent qui doit être fait juste avant de dédier le nom de « margouillat » à l'enfant, pour permettre au nourrisson de survivre. Pour les Masa, l'attribution du nom peut être comprise en fonction du principe d'échange inhérent au système sacrificiel. Tout se passe comme si, à l'instar de la procédure de sacrifice, on « donne » son enfant en le vouant à l'animal, en échange de sa vie sauve.

Mais la dation du nom s'accompagne d'un sacrifice où cette fois un margouillat joue le rôle d'une victime bouc émissaire. Deux jours après la naissance d'une fille, et trois jours après celle d'un garçon, on attrape un margouillat de sexe contraire au nouveau-né et on le peint de terre ocre pour que le mal retourne sur lui. Puis on l'attache dans la case de la parturiente. La capture d'un margouillat mâle est un moyen de satisfaire toutes les femelles de l'espèce qui, en retour, protégeront la petite fille (et vice versa). Le rite se poursuit par l'égorgeage d'un poussin et le simulacre d'un repas préparé dans un coin de la cour. Le père et la mère de l'enfant simulent la consommation du plat et, juste avant de libérer le margouillat qui, tel un *phamakos*, va emporter avec lui la maladie et la mort, on lui jette deux criquets et des coquilles d'œufs¹⁰ qu'il est censé avaler avant de s'enfuir.

Toute l'ambiguïté conférée au margouillat apparaît dans ce rite d'expulsion. D'une part, il est considéré comme un esprit qu'il faut se concilier en lui vouant son enfant; d'autre part, il a rang de victime bouc émissaire, capable d'emporter avec lui tous les maux du malade. Mais cet animal au caractère « amer » sert aussi à aider la victime d'un homicide à se venger. On prépare alors le cadavre d'une manière telle qu'il participe à sa propre vengeance¹¹ en décapitant un margouillat qu'on introduit dans la bouche du cadavre. Ou encore pour souhaiter la mort d'un ennemi, *luu'na*, les devins peuvent égorger un tel saurien en prononçant la prière imprécatoire suivante : « Lawna ! voilà que j'égorge ce margouillat pour qu'untel meure. »

¹⁰ L'œuf est fréquemment offert sous forme de coquille. A propos des différents modes de sacrifice de l'œuf chez les Masa, cf. Dumas-Champion 1979 : 107-108.

¹¹ Notamment en lui remettant une arme. Une lame de sagaie est fixée à l'index, l'extrémité du doigt et l'arme émergeant de la tombe (Dumas-Champion 1983 : 94-113).

Bien qu'on craigne l'effet mortifère de ce lézard, on n'hésite pas à le tuer à des fins thérapeutiques, notamment en traitement contre la desquamation causée par la « maladie du margouillat. » On utilise en onguent la graisse d'un mâle, et de la terre ocre, *cina*, pour cicatriser la plaie. Le margouillat, si chargé sur le plan symbolique, peut aussi annoncer un mauvais présage. Par exemple si quelqu'un voit, plusieurs fois de suite, un tel lézard tomber du haut d'un toit ou d'un arbre, c'est signe qu'un membre de sa famille va mourir.

Dans les mêmes conditions que le margouillat, le crapaud (*Loura* au masculin, *Louda* au féminin) est utilisé comme victime dans les sacrifices d'expulsion. Pour extirper une maladie, le devin peut prescrire de tenir un crapaud attaché au bout d'une ficelle pour le faire passer au-dessus du corps du malade en invoquant ainsi tous les esprits, *fuliana* :

« Il faut que le mal aille avec Louda ! Je balaie tout le mal qui se trouve en toi, il faut qu'il aille avec Louda que voici. Vous, *fuliana*, allez faire du mal à Louda. Le mal que vous voulez me faire, faites-le à Louda. »

Si un enfant est malade parce que l'un des parents a piétiné un crapaud, la prière s'adresse à Dieu :

« Lawna ! si j'ai piétiné Loura, voilà que je te le remets. Il faut que la maladie de l'enfant parte avec Loura. »

Selon les cas, le crapaud peut être recouvert de terre ocre ou de cendre. Il arrive aussi qu'on lui attache autour du corps des plantes comme du *Jatropha curcas* ou des graines d'oseille, qui renforcent l'amertume. Le crapaud est censé capter tous les maux du malade avant d'être jeté derrière l'habitation pour qu'il emporte au loin les miasmes maléfiques dont il est porteur.

Bien que le crapaud se transforme aussi en agent pathogène, aucune maladie ne porte son nom. Mais, si une femme enceinte écrase un tel batracien femelle, il faudra nommer son enfant : « Crapaud », *Loura* (masc.), « Crapaude » *Louda* (fém.) pour éviter qu'il meure. Si néanmoins, il tombe malade et décède, c'est obligatoirement l'enfant qui naîtra par la suite qui devra recevoir cette appellation.



La vengeance du monde animal

Le pouvoir vengeur, tokora

Les Masa disent des êtres humains et de certains animaux, détenteurs d'un pouvoir vengeur, *tokora*, qu'ils ont « le sang amer ». L'amertume, qui est une valeur négative sur le plan gustatif, est hautement valorisée d'un point de vue métaphorique. Prototype de l'amertume en raison du fiel, le foie est pour les Masa l'organe vital et le siège du courage. D'un guerrier valeureux, on dit qu'il a « le foie ou le sang particulièrement amer ». L'admiration pour une telle qualité ne va pas sans la crainte qu'elle inspire. Car, si l'on vient à le tuer, il possède une force vengeresse redoutable. L'amertume de certains animaux – comme le crapaud ou le margouillat – qui les rend mortifères quand on attente à leur vie, n'est toutefois pas l'expression d'un pouvoir vengeur. Seuls les animaux proches de l'homme comme le chien, le cheval et l'âne ainsi que certains gros gibiers : le buffle, *lafna* ; le phacochère, *zenga* ; l'antilope cheval, *budungora* ; l'autruche, *rigetna* ; le lion, *qona* ; l'éléphant, *qokna*, l'hippopotame, *kariamna*... en sont dotés.

Le traitement rituel, destiné à anéantir l'effet de cette force vengeresse, présente les mêmes dispositions, qu'il s'agisse d'un homicide ou de l'abattage d'un animal. C'est ainsi qu'on ne rentre pas chez soi sous peine de contaminer toute sa famille. Le chasseur doit rester en brousse pour tendre un piège à l'animal qui est censé venir se venger. Il creuse donc un trou pour pouvoir l'attraper et reste éveillé toute la nuit à attendre que l'esprit de l'animal tombe dans le trou pour l'enterrer aussitôt et se libérer de l'emprise du *tokora*. Le chasseur se protège également à l'aide d'une plante fétiche, *subulla* (*Cissus quadrangularis*), qui a des propriétés rubéfiantes¹² et qu'il s'attache au cou. Et il s'enduit le corps de terre ocre, *cina*.

Pour se protéger de la vengeance d'un cheval qu'on aurait tué, volontairement ou non, on s'attache cette même plante fétiche autour du cou. On fait de même quand on a tué un âne mais, comme il s'agit

¹² Ces propriétés sont pensées, sur le plan symbolique, comme aptes à repousser le *tokora*.

d'un animal particulièrement amer et dont on craint d'autant plus la vengeance qu'on le fait travailler durement et qu'on le maltraite, on porte le deuil de sa mort en ne se coupant pas les cheveux pendant un an.

Il n'y a pas que les humains à être victimes de ce pouvoir vengeur, les animaux entre eux peuvent l'être également. Lors des chasses collectives à l'éléphant, pour protéger le cheval du *tokora* de l'éléphant, le chasseur attachait cette même plante fétiche au cou de sa monture. Et seul le cavalier qui détournait l'attention du pachyderme accomplissait ensuite le traitement rituel contre le *tokora*.

Lorsqu'un taureau tue un autre taureau, on enduit de terre ocre, *cina*, les cornes de l'animal survivant pour le protéger du *tokora* du taureau qu'il a tué. De même, si un cheval tue son cavalier, on enduit son pelage de terre ocre.

Le pouvoir vengeur du chien

Le chien est considéré comme le plus proche compagnon de l'homme (Igor de Garine, ce volume). Gardien de l'enclos familial, il veille sur la famille, passant la nuit couché sur les cendres du foyer, au centre de la cour. Lorsqu'il aboie alors que tout est calme, les Masa disent ironiquement qu'il converse avec les ancêtres. C'est dire combien cet animal est assimilé à l'homme. La consommation du chien est considérée comme de l'anthropophagie. À ce titre, les Masa se distinguent de leurs voisins musey qu'ils appellent « mangeurs de chien », et d'autres populations des monts Mandara du Cameroun chez qui le chien est vendu sur le marché comme viande de boucherie.

En raison de ses caractéristiques humaines, on dit que le chien détient un pouvoir de vengeance dont il faut se méfier si l'on s'avise de le tuer. L'effet néfaste de ce pouvoir est parfois dénoncé lors d'une séance divinatoire. La maladie d'une épouse enceinte ou celle d'un nourrisson peut être interprétée comme l'expression de la vengeance d'un chien que le mari aurait tué dans son enfance. Le devin prescrit alors un sacrifice en l'honneur du chien, élevé au rang de divinité. Mais les Masa n'attribuent pas de bétail au chien dans la mesure où ils ne le consomment pas. En revanche, en cas de mortalité infantile, le prochain enfant qui naîtra prendra le nom de « chien », *Dimadi* pour un garçon, *Dia* pour une fille.

La morsure des animaux

En dehors de la blessure qu'elle occasionne, la morsure d'un animal est envisagée comme un acte d'agression envers l'homme. On y répond par des consignes particulières sans rapport avec le traitement thérapeutique mais qui révèlent la crainte qu'inspirent certains animaux pourtant inoffensifs.

La morsure du chien

Normalement, on ne tue pas les chiens, à cause de leur pouvoir vengeur. Mais quand on s'est fait mordre par un chien enragé, on est contraint de l'abattre. Pour échapper à sa vengeance, il faut compter les dents du chien sans se tromper car on ne peut les compter qu'une seule fois. Et pour guérir de la morsure, on prélève le foie qu'on porte à sa bouche après l'avoir fait griller.

La morsure du margouillat

C'est la seule à imposer un sacrifice purificateur, *porra*, pour celui qui a été mordu, exactement comme s'il avait été pris par les esprits, *fuliana*. La personne ne doit surtout pas bouger jusqu'à ce qu'on amène une brebis qui doit être sacrifiée sur place. On prononce la prière suivante qui indique bien que la morsure a été voulue par le *fulla* :

« Hugongola ! Je ne sais ce qui t'a guidé pour que tu l'aies mordu.
Je te sacrifie la brebis ».

Puis la personne qui a été mordue pose le pied dans le sang, comme c'est toujours le cas pour ce type de sacrifice. Cette gestuelle spécifique au *porra* est censée favoriser le recouvrement de l'état de fraîcheur du sacrifiant qui entre en contact avec le sang sacrificiel.

La morsure du crapaud

C'est la plus dangereuse. Un proverbe rapporte que : « même si le feu lui résiste, le serpent n'est rien à côté du crapaud ». Un fétiche qui porte son nom, *gwa-loura*, est appelé ainsi à cause de l'empoisonnement qu'il occasionne, de même nature qu'une morsure de crapaud dont on dit qu'elle entraîne la décomposition rapide du

cadavre. Même si le crapaud mord rarement, l'effet de sa morsure impressionne l'imaginaire des Masa et dissuade les enfants de le toucher. On raconte que le crapaud reste collé à la peau et que l'on est voué à une mort certaine. Il faut alors creuser la tombe sans attendre car le cadavre se décompose très vite et il éclate.

La morsure du caméléon, *haliana*

Elle expose la victime à une desquamation annuelle à l'image du caméléon lui-même. Pour y échapper, il faut le mordre en retour. Tout se passe comme si, par sa morsure, le caméléon transmettait à sa victime humaine ses propres caractéristiques de saurien.

La morsure de l'écureuil, *hina*

Celui qui se fait mordre par un écureuil doit absolument le tuer sinon il est sûr de mourir. Il doit faire sécher la viande, la mélanger à du poisson séché, piler l'ensemble et fabriquer avec ce mélange plusieurs grosses boules dont il prélève chaque jour une part pour se maintenir en vie. En règle générale, il n'est pas interdit de tuer l'écureuil mais on ne doit pas le consommer tout seul, on dit qu'il constipe. Ce célèbre héros de contes aurait dit « qu'il n'était pas si petit pour qu'on puisse le manger seul ».

Les animaux domestiques porteurs de souillure, *yawna*

Source de richesse et victimes sacrificielles privilégiées, les animaux domestiques, entièrement voués à l'usage social et rituel, peuvent dans certaines circonstances provoquer du désordre qui les rendent porteurs d'une souillure dangereuse. Ils sont qualifiés de *yowo* lorsqu'ils transgressent l'ordre établi par l'espèce humaine. Au même titre que l'inceste ou la bestialité qui sont des actes *yowo*, la mise en rapport d'ordres qui doivent rester séparés est contre nature (*yowo*), par exemple, l'accouplement d'un coq et d'une poule à l'intérieur

d'une case. Bien que les volailles et le petit bétail dorment à l'intérieur des habitations féminines, on sépare pour la nuit les coqs des poules afin d'éviter la copulation des gallinacés dans un lieu réservé à celle des êtres humains. À la manière des rapports incestueux qui menacent la structure sociale, toute une série d'actes – qui peuvent apparaître anodins – sont dits *yowo* parce qu'ils expriment la « confusion » ou le « mélange » d'ordres en provoquant l'intrusion du domestique dans l'humain ou du sauvage dans le domestique. Ainsi, une poule qui se perche sur la bouche du grenier, un mouton sur le dos duquel un corbeau s'est posé, une chèvre qui se cabre sur un mortier, une chèvre qui pose ses pattes dans unealebasse qu'on tient en main, une vache pénétrant dans une case avec un pique-boeuf sur le dos ou encore une vache crachant de l'herbe sur une personne deviennent des animaux *yawi*. Ils mettent en danger tout individu qui a été témoin de l'acte *yowo* ou qui a été en contact avec eux.

On les sacrifie donc sur le champ, en évitant d'en parler à une tierce personne qui deviendrait par là contaminée. Ce sacrifice de type *porra* est destiné à laver la souillure. Cependant, dans le cas d'une vache, le propriétaire hésitera toujours avant de l'abattre, bien qu'il risque de tomber malade et de mourir. Il ne pourra plus la donner en compensation matrimoniale. Elle rendrait l'épouse stérile. Sa descendance est également *yowo*. On cherchera donc à la vendre ou à l'égorger lors de funérailles. On peut encore limiter le rite purificateur à une incision de l'oreille. Ainsi la souillure aura pu s'échapper grâce à l'écoulement de sang, si faible soit-il. Les objets souillés par un tel animal, comme un mortier ou unealebasse, devront être abandonnés. La contagion a des conséquences dramatiques, non seulement pour l'individu qui aura eu la vision d'une telle scène mais pour sa famille et sa progéniture, qui pourront également tomber malades. Une femme enceinte, par exemple, aura des difficultés à accoucher. C'est pourquoi, lors d'une consultation divinatoire, le devin passe en revue cette catégorie de souillure, *yawna*, pour chaque animal domestique : le *yawna* de la vache, celui du mouton, de la chèvre ou de la poule.

Cette notion complexe est également connue des Musey chez qui elle n'a toutefois pas le même sens. Chez les Masa la catégorie du *yawna* subsume un désordre qui ne concerne jamais les animaux sauvages et le *tokora*, force vengeresse qui tue sans discrimination, n'engendre

jamais de la souillure de type *yawna*. Chez les Musey au contraire le *yawna* caractérise également le gros gibier et connote dans ce cas le sens de danger en tant qu'il est détenteur d'un pouvoir de vengeance, *tokora*, dangereux pour l'homme (Louatron 1997 : 42-44).

Conclusion

Les animaux qui deviennent l'objet d'un culte ou d'un sacrifice ponctuel ne sont autres que les messagers de tel ou tel esprit et à ce titre, ils sont considérés comme leur égal. Néanmoins, tous les animaux ne reçoivent pas un traitement rituel identique puisque le critère de comestibilité entraîne une distinction radicale. Seuls les animaux comestibles se manifestent aux hommes de manière bienfaitrice, si un culte leur est rendu. En revanche, les animaux incomestibles, qualifiés d'amers, apparaissent exclusivement sous un registre pathogène ou mortifère. Mais, si on ne leur adresse qu'un sacrifice ponctuel – leur amertume n'incite pas, semble-t-il, les hommes à nouer avec eux une relation sacrificielle suivie – ils sont les seuls à pouvoir imposer leur nom aux nouveau-nés des humains. Les noms de « Chien », « Margouillat » ou « Crapaud », si répandus en pays masa, témoignent de l'emprise du monde animal sur le monde humain.

Les animaux domestiques, comme le petit gibier, les animaux « amers » ou les grands fauves, sont tous susceptibles d'être des agents pathogènes pour l'homme. Mais, curieusement, les animaux détenteurs d'un *tokora*, qui sont a priori les plus dangereux en raison de leur capacité à se venger, font beaucoup moins de victimes que les batraciens inoffensifs qu'on écrase par mégarde, ou que les animaux domestiques marqués par la souillure *yowo*. C'est qu'il ne s'agit plus là du rapport que les hommes entretiennent avec le monde animal, mais de leur conception religieuse qui s'exprime à travers lui.

Bibliographie

- ADLER A. 1982 —
La mort est le masque du roi ; la royauté sacrée des Moundang du Tchad, Paris, Payot.
- DUMAS-CHAMPION F., 1979 —
Le sacrifice comme procès rituel chez les Masa (Tchad), *Systèmes de pensée en Afrique noire*, Le sacrifice III, Cahier 4 : 95-115.
- DUMAS-CHAMPION F., 1983 —
Les Masa du Tchad, bétail et société, Paris, Cambridge University Press et Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- DUMAS-CHAMPION F., 1987 —
Le sacrifice ou la question du meurtre, *Anthropos*, 82 : 135-149.
- DUMAS-CHAMPION F., 1997 —
À propos du couple *Cissus quadrangularis/Aloe buettneri* Berger. In D. Barreteau, R. Dognin, C. Von Graffenried (eds), *L'Homme et le milieu végétal dans le bassin du lac Tchad*, Paris, Orstom, coll. Colloques et séminaires : 339-347.
- DUPIRE M. 1987 —
Des goûts et des odeurs : classifications et universaux, *L'Homme* 104, XXVII (4) : 5-25.
- GARINE I. (de) 1996 —
Aspects psychoculturels de l'alimentation. Motivation des choix. Interdits et préférences. In *Bien manger et bien vivre. Anthropologie alimentaire et développement en Afrique intertropicale : du biologique au social*. Paris, Orstom/L'Harmattan : 345-364.
- LOUATRON J. 1997 —
« Mbassa et Fulna » Les cultes claniques chez les Musey du Tchad. Thèse de doctorat, École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, 442 p.
- ZEMPLÉNI Andras 1973 —
Pouvoir dans la cure et pouvoir social, *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 8 : 141-178.

L'homme et l'animal en pays tupuri

Réalités et représentations

Suzanne Ruelland

Le Tupuri¹ vit en étroite osmose avec le monde animal. Bien qu'il soit d'abord agriculteur, l'élevage est omniprésent et la possession de bétail signe de richesse. Les animaux les plus valorisés sont dans l'ordre : les bovins, les caprins et ovins, les gallinacés, enfin le chien. Quant aux animaux sauvages, une partie entre dans la catégorie du gibier, tandis que certains animaux peuvent devenir amis protecteurs d'une personne, voire « saints patrons » d'un lignage. Le Tupuri entretient donc avec plusieurs catégories d'animaux des relations d'interdépendance complexes. L'animal domestique et l'animal sauvage sont souvent investis d'une fonction symbolique transposée dans des institutions aussi bien sociales que religieuses.

Après avoir exposé le lexique des notions concernant l'opposition humain/animal, nous tenterons d'analyser le symbolisme des animaux à travers la description des institutions sociales telles que le Tupuri les perpétue de nos jours.

¹ Formant une population de peut-être 300 à 400 000 personnes, à cheval sur la frontière tchado-camerounaise, dans la région du Bec de Canard, les Tupuri sont de langue Adamawa-oriental mais partagent de nombreux traits culturels avec leurs voisins masa et kéra aux langues tchadiques.

■ Sémantique du lexique

Dans la langue tupuri l'opposition générique humain/animal n'est pas binaire mais trinitaire. L'humain s'oppose à l'animal sauvage et aux animaux domestiques. À partir du concept de « personne » jè- qui en tant que nominal dépendant a donné l'indéfini jōbō « quelqu'un » <|personne-certaine| le Tupuri exprime le générique homme par le composé jè-tí-wārē « homme »/personne-sur-mari/. Si la notion d'humain est ici véhiculée par un terme marqué comme masculin², son pluriel jārē désigne « des personnes, des gens » : jāār tūpūrī « les Tupuri ». Face à ces termes exprimant l'humanité, perçue comme masculine, le concept « animal » se traduit par nāy, *pl.* nāy.rē. Ce nom recouvre plutôt le concept d'animal sauvage, restreint le plus souvent aux gibiers chassés pour leur viande, d'où l'extension aux notions de « viande, chair »³. Enfin le terme hōrōgē « bétail, cheptel, troupeau », principalement bovin, mais incluant aussi les autres petits animaux domestiques, caprins et ovins, voire les gallinacés désigne le bétail domestique. Traditionnellement considéré comme la seule richesse des Tupuri, hōrōgē est de nos jours utilisé pour formuler toute richesse monétaire ou autre. Par ces trois lexèmes la langue tupuri oppose l'humain à l'animal sauvage et à l'animal domestiqué. Le lexique marquant l'opposition sexuelle est en revanche commun aux hommes et aux animaux. Le signe wārē « mari » donne le syntagme qualificatif mää tí-wārē « mâle »/celui sur-mari/, et wāyā « femme, épouse » donne mää tí-wāyā « femelle »/celle sur-épouse/, qualificatifs employés pour désigner le sexe de tout être vivant. Deux autres termes encore rapprochent hommes et animaux avec des connotations variées. bōlō est utilisé pour désigner l'animal mâle, non châtré : bōlō dāy « un taureau »/mâlebovin/, bōlō kāk « coq »/mâle|gallinacé/. et s'appli-

² Formé avec le terme wārē « mari », l'élément « personne » de ce composé sert à former les agents d'activités réservées aux hommes : jè kōd dāy/personne gardien vache/«berger», jè hālgē/personne de la divination/«devin», jè fāgē/personne peau/nom que les Tupuri se donnaient autrefois en raison du seul vêtement que les hommes portaient, une peau d'animal sur les fesses; jè tūj/personne de l'enclos/«chef de famille».

³ Ce concept entre dans les dénominations de parties du corps charnues : nāy gōlōgē « fesse »/chair du postérieur/, nāy jāgē « lèvres »/chair de la bouche/, nāy sāj « gencive »/chair de la dent/...

quera au sens familial, voire vulgaire, à l'homme. Je le traduis donc par « un type, un mec » (début de conte : bōlō pō yāŋ... « Il y a un type... »/ homme *vir* lun certain/existe/). Pour désigner des animaux femelles, la langue emploie le terme de parenté mǎān⁴ – « mère » : mǎān dāy « vache »/ mère | vache/. Ce couple de signes oppose ainsi la virilité sexuelle masculine (d'où la connotation familière dans l'emploi du terme pour les humains) à la fertilité des génitrices. J'ai montré ailleurs⁵ comment la société se structurait sur une hiérarchie par âge parmi les hommes avec, comme enjeu pour l'homme tupuri, d'obtenir d'une femme une descendance pour son lignage. Pour l'obtention d'épouses, l'homme utilise comme monnaie d'échange l'animal domestiqué.

L'Homme et l'animal domestique

Des vaches et des femmes

Tout Tupuri a pour idéal d'acquérir un troupeau de bœufs hōrōgē. Ceux-ci, dēerē (sg. dāy) sont traditionnellement le seul moyen d'obtenir une épouse. Un jeune homme, le plus souvent aidé par son segment de patrilignage tí-b inī/sur | pénis/ comprenant le père, les oncles paternels, les frères et cousins aînés, doit donner neuf bœufs au père de la jeune fille qu'il veut épouser. S'il n'y a pas de troupeau immédiatement disponible, c'est le cas dans des familles à nombreux fils, un jeune homme n'a comme recours que de se « louer » en tant que gardien de bœufs chez les voisins peuls au Nord-Cameroun⁶. Le lévirat, au sein du segment de lignage, fait aussi que les fils aînés

⁴ Le terme mǎān- entre d'autre part en opposition au terme pān- « père », dans le paradigme de la parenté humaine. Une partie des insectes sont composés avec le terme mǎān sans que cela implique qu'ils soient perçus comme féminin.

⁵ Cf. Ruelland, 1993.

⁶ La rétribution pour une année de gardiennage est d'un jeune bœuf. Autrefois les Tupuri s'expatriaient, obtenant dans les villes camerounaises des travaux de gardiennage, ce qui de nos jours n'est plus rentable.

auront quelque chance d'hériter, souvent tardivement, d'une épouse de leur père ou d'un oncle paternel. Une fois versée, la compensation matrimoniale est souvent immédiatement remise en circulation afin d'acquérir une épouse pour un frère de la jeune mariée. Un témoin jè tàwgi, garant du bon déroulement des tractations économiques entre les deux familles, vérifie l'état de santé et la taille des bœufs donnés, voire leur remplacement en cas de décès dans l'année qui suit le mariage⁷. Parfois le père de la fille fait partiellement et provisoirement crédit à son gendre et accepte de céder sa fille en échange de la moitié des bœufs normalement demandés. Cependant, tant que le mari n'aura pas versé la totalité de ce qu'il doit, son beau-père peut exiger la restitution de sa fille. Cette compensation, fort élevée, garantit la solidité du mariage⁸. Sauf violence extrême de la part de sa femme ou comportement anormal, un mari ne la renvoie pas chez son père. Quant à la famille de la femme, elle fera toujours pression sur sa fille pour qu'elle ne quitte pas son mari, et cela, de peur d'être obligée de rembourser l'ensemble de la compensation, menus cadeaux compris⁹. En revanche, une femme qui n'a pas eu d'enfant après deux ou trois ans de mariage quittera vraisemblablement son mari pour aller vivre avec un autre homme dans l'espoir d'engendrer. Le mari délaissé recevra du nouveau compagnon cinq ou six bœufs, versement qui entérinera le nouveau mariage.

Ainsi, du point de vue économique, l'échange bœufs/femmes soude les patrilignages entre eux en tissant des circuits de créanciers et de débiteurs qui forment l'étoffe sociale. L'homme tupuri se positionne comme donneur de bœufs et récepteur de femmes, puis donneur de filles et récepteur de bœufs.

L'équivalence vaches/femmes se manifeste aussi au niveau symbolique comme l'attestent les nombreux noms de naissance choisis pour

⁷ Le mariage de notre informateur Jean Baptiste Menkréo se fit suite au mariage d'une sœur et à la demande de son père en possession de cinq bœufs. Il est préférable de rentabiliser au plus vite le troupeau avant qu'une bête ne tombe malade.

⁸ Il faut ajouter au troupeau de bœufs ou « dot » proprement dite, des chèvres, de l'argent et de nombreux cadeaux. Cf. Feckoua 1985, et Koulandi 1990.

⁹ De nos jours le mariage forcé de jeunes filles a pratiquement disparu, de même que le mariage préarrangé par les pères de jeunes enfants.

les filles et y faisant allusion¹⁰ : m āy-dāy « La fille de la vache », m āy-dēerē « La fille des vaches », dāy-pā « Des vaches encore », dāy-kís « Cent vaches », dāy-fēr-lē « Les vaches sont revenues », dāy-fúlí « Les vaches en brousse » (allusion à l'abondance de vaches que procurera la fillette), dāy-lín « Les vaches à la maison », dāy-ndūu-wē « Les vaches sont venues », dāy-ní « Les vaches y sont », dāy-sō « Des vaches donc », dā-dāy « Qui aime les vaches », búl-dāy « Qui libère la vache », etc.¹¹

La possession de bœufs, seule richesse pour les paysans agriculteurs, est sans doute un des facteurs les plus valorisants pour l'homme, puisqu'elle lui donne accès aux femmes qui perpétuent son lignage et en assurent la survie. Un mari se vantera volontiers d'avoir versé la totalité des bœufs de la compensation matrimoniale et sa propre épouse en tirera aussi vanité. Il n'est nullement question de se sentir « achetée », même en milieu scolarisé¹². Si le mari n'a pas fini de verser les bœufs de la dot, en cas de dispute l'épouse ne manquera pas de le lui reprocher souvent publiquement. L'identification jeune fille/vache est par ailleurs fréquemment attestée dans les chants où l'exclamation m āān dāy /mère vache/¹³ est un compliment pour une femme ou une jeune fille. Comme l'argent en Occident, le troupeau de bovins est investi par les Tupuri de valeurs symboliques mélioratives dues à ce rôle social prépondérant de médiateur entre lignages qui échangent leurs femmes contre des bœufs.

Le Tupuri trie parmi son troupeau ceux des bœufs qu'il est prêt à céder en compensation matrimoniale et les vaches laitières ou génisses

¹⁰ Pour un nom de fille, les Tupuri choisissent la traduction « vache » plutôt que bœuf, même si stricto sensu, pour signifier vache on ajoute le terme « mère » au terme bovin. De même les noms sont formés sur le singulier alors qu'ils font allusion au troupeau de la compensation matrimoniale.

¹¹ Cf. S. Zoccarato.

¹² De nos jours les hommes scolarisés versent encore des compensations pour épouser une jeune fille du « village ». A N'djaména on nous rapporte qu'en milieu européenisé les pères occidentalisés ne s'attendent plus à recevoir de compensation.

¹³ Ce qui ne va pas sans poser quelques problèmes de traduction dans nos cultures occidentales ! Une phrase d'un chant dit ndī yāŋ wō hēe jāk nēbīndēmsō, m āān dāy // je / existe / vers-centrifuge / saluer + *inacc.* / bouche / à/mère / vache // J'irai saluer Bindemso, la vache ! On peut entendre l'adresse élogieuse : ?ā lā, m āān dāy : Viens ici, la vache !

qu'il souhaite garder. Il humanise les vaches qu'il garde en leur donnant des noms, soit des descriptifs – la rousse, la tachetée, etc. – soit des sobriquets *masa* correspondant aux surnoms d'origine *masa* que les jeunes gens ont l'habitude de se donner entre eux. Les *Tupuri* ignorent le sens¹⁴ de ces noms qu'ils empruntent par snobisme. Parfois même c'est sous ce surnom d'origine *masa* qu'un vieillard est identifié par les plus jeunes.

Par ailleurs, la solidarité entre l'homme et son troupeau de bœufs, grâce auquel il acquiert une (ou des) épouse(s) se trouve magnifiée dans une institution nommée le *gürnā*.

Le *gürnā* a été emprunté aux voisins *masa*¹⁵. Il est associé comme chez eux à la « cure de lait ». Transformé au cours de ces cinquante dernières années par les *Tupuri*, le terme désigne de nos jours un club d'hommes qui se forme au niveau d'un village, voire de plusieurs villages si ceux-ci sont petits. Pour adhérer, chaque homme doit théoriquement amener une vache laitière et son veau¹⁶. Leur nourriture préférée sera la bouillie de restes de « boule » de mil rouge malaxée au lait des vaches.

Chaque année vers le mois d'octobre ou novembre, une fois les récoltes de mil et de coton achevées, les jeunes gens d'un village, libérés des travaux champêtres, se choisissent un chef de *gürnā*, ancien gardien de vaches expérimenté, qu'ils chargent de demander aux chefs de terre et de village un terrain pour l'installation d'un campement. Choisi à l'ombre d'un arbre, le terrain sera parfois entouré d'épineux pour éviter tout vol de veaux pendant la nuit. Les hommes y vivent pendant six mois, jusqu'à la dissolution du club au moment de la préparation des champs pour les semailles en avril ou mai. Le chef de *gürnā* procède à des rites d'installation du camp et distribue les tâches respectives à chacun des membres, l'organisation du camp

¹⁴ Voir exemples de noms de bovins donnés par les *Masa* dans Dumas-Champion (1983).

¹⁵ Voir I. de Garine (1964) et F. Dumas-Champion (1983).

¹⁶ Le *gürnā* de Mindaoré de 96-97 comprend 16 hommes et neuf vaches laitières seulement. Il semble que celui qui n'a pas de vache laitière peut apporter un bœuf, voire partager à deux une vache laitière. Mais c'est là un écart à la règle et qui montre l'évolution du *gürnā* *tupuri* qui se dissocie de la cure de lait *masa* d'origine bien que la nourriture soit à base de bouillie de lait.

étant rigoureusement hiérarchisée. Corvées de pâturage et de garde au camp échouent aux plus jeunes, tandis que les plus âgés ont le droit de dormir chez eux et de s'absenter du camp à l'occasion des fêtes. La majorité des membres sont des hommes relativement jeunes, souvent mais pas nécessairement célibataires. Pour être accepté au gürnā, un jeune homme doit déjà avoir eu des rapports sexuels avec une jeune fille.

Lorsque l'on demande aux gürnā leur motivation, c'est avec le sourire que tous évoqueront le plaisir de bavarder ensemble, de s'exercer à la lutte ¹⁷, mais surtout de boire du lait afin de grossir – l'embonpoint est en effet pour les hommes signe de beauté – pour mieux séduire les jeunes filles « à la danse ». Lors de cette dernière, le gürnā revêt des marques et ornements d'origines animales. Traditionnellement les hommes attachaient des peaux d'antilope ou de gazelle sur leurs fesses. De nos jours, ceux qui en possèdent les nouent sur un short blanc ¹⁸. Ainsi revêtus des dépouilles de « leur » chasse ¹⁹ réactualisent-ils encore de nos jours l'ethnonyme « gens à la peau d'animal » sous lequel ils s'identifiaient autrefois. De fines torsades tressées en cuir de chèvre pendent des cheveux. Une courte corne de chèvre d'où jaillit un bouquet de poils de la queue sert de bracelet. Une épaisse corde d'herbe fait office de collier. La poitrine est aspergée de lait mélangé à de la farine en signe d'abondance. Brandissant un bâton de garde, sans lequel aucun Tupuri ne saurait danser, les gürnā tournent en chantant autour des joueurs de tambours. Ils avancent lentement, légèrement penchés en avant ²⁰, comme aux aguets pendant une chasse. De temps à autre sortant du rang ils se dirigent vers des spectatrices d'un air menaçant pour les invectiver en lançant leur devise. Quelques danseurs portent attachés sur leur dos d'énormes cornes de l'antilope cheval, de cobes ou de gazelles dans lesquelles,

¹⁷ Les jeunes gens s'exercent entre eux et se mesurent aux hommes d'autres gürnā lors de rencontres.

¹⁸ L'uniforme moderne a varié puisqu'il y a une vingtaine d'années c'était un slip bleu et rouge qui se portait.

¹⁹ Les brousses étant en majorité défrichées, seule subsiste une chasse rituelle annuelle où l'on m'assure qu'il est encore possible de tuer quelques gazelles.

²⁰ La danse gürnā tupuri est assez semblable mais plus rapide que la danse masa que nous avons visionnée dans un film fait par Tonino Melis.

à un entracte, ils souffleront pour donner un court concert préparé lors de leurs gardes en brousse.

Si le but avoué de la participation au gŭrnā est l'embonpoint pour séduire les jeunes filles, l'institution a une fonction sociale primordiale. Elle regroupe les hommes jeunes en une communauté solidaire où chacun apprend sa position respective envers les membres (hommes) de la société. Il s'agit d'un stage d'apprentissage à une discipline rigoureuse. Les jeux de lutte, en saison des pluies, exigent de l'individu qui se mesure à ses égaux humilité et acceptation de sa défaite mais ils offrent aussi l'occasion de se distinguer de ses semblables par un éphémère succès dont la renommée s'étend de village en village. Le vainqueur peut s'approprier le surnom d'éloge de celui qu'il terrasse. La solidarité entre membres du gŭrnā d'un même village est un facteur identitaire²¹. Elle est d'autant plus forte que le gŭrnā remplit aussi une fonction de contre-pouvoir et de régulation des mœurs au sein de la société. En effet lorsque les membres du club se rendent aux enterrements ou aux levées de deuil des notables, les contenus des chants, *siŋ gŭrnā*, sur lesquels ils dansent, sont une compilation où les louanges envers les autorités alternent avec la révélation publique des enfreintes aux règles sociales. On y dévoile sous forme allusive les mœurs réprouvées – adultère, inceste, zoophilie, corruption, jalousie, gourmandise, etc. Chaque village choisit le chant d'un compositeur en fonction des thèmes et ragots abordés et aussi de son talent verbal²². Les gŭrnā de plusieurs villages qui ont choisi le chant du même compositeur²³ dansent ensemble aux levées de deuil.

Dans ce club gŭrnā un homme forme avec sa vache laitière et son veau une représentation imparfaite (homme/animal) de la cellule familiale. Au niveau symbolique s'établit une équivalence : membre du gŭrnā/jeune veau avec lequel il partage le lait de la vache. Ce sont

²¹ Cf. Boukar-Waintchoué, 1984.

²² L'art de la métaphore et le rythme sont commentés et jugés.

²³ Pour la levée de deuil de l'ancien chef du village de Dawa en janvier 1996, trois groupes de gŭrnā formaient des cercles provenant de plusieurs villages chacun. On pouvait facilement estimer les spectateurs à plus d'un millier de personnes, des étrangers comme les Kéra et des Masa étant présents en raison du prestige de la chefferie de ce village.

ces veaux, frères de lait, qui, entre autres, sont par la suite donnés en compensation matrimoniale pour acquérir une épouse. On peut donc parler d'une certaine fraternité de lait entre hommes et veaux. Il n'est pas fortuit que le campement du gürnā comme le corral chez tout chef de maison se nomme k̄aw²⁴ d̄äy « la parenté de la vache ».

Signalons que les tout petits garçons, de cinq ans environ à l'adolescence, chargés du gardiennage des troupeaux de chèvres et de moutons, créent sur le modèle de leurs aînés un gürnā fīi.rī (gürnā des chèvres). Apprenant des chants composés par des adolescents qui ambitionnent la renommée, ces garçonnetts et adolescents établissent des campements tout à fait semblables à ceux de leurs aînés. Ils chantent et dansent publiquement aux enterrements des femmes.

Le chien, gardien de l'enclos familial

Le troisième animal domestique le plus apprécié du Tupuri après les bovins et le petit bétail est le chien wāāy. Chaque chef de maison a un chien, gardien de l'enclos familial qui comprend non seulement des cases d'habitation mais aussi un corral adjacent. Outre son rôle dissuasif, le chien est aussi investi symboliquement de la tâche de garder l'esprit de la famille patrilinéaire wërë, au sens où il garantit les rapports harmonieux entre les vivants et les ancêtres morts. De ce fait, le chien fait en quelque sorte partie de la famille et reçoit lui aussi un nom comme les vaches préférées. S'il n'a pas su garder contre l'intrusion du mal bālākgë qui prend corps dans les désirs sexuels incestueux – entre k̄aw.rë « parents » –, c'est sous la forme d'un chiot qu'il est sacrifié dans un rite purificateur. L'inceste yō – le terme signifie toute transgression mettant en péril l'équilibre du patrilignage tels l'adultère, l'inceste ou la zoophilie – met en danger la survie des enfants du groupe. C'est souvent lors de la maladie d'un enfant qu'une

²⁴ Le vocable k̄aw signifie « parent » du côté matri- et patrilinéaire. Est k̄aw toute personne avec laquelle on peut déceler un ancêtre commun, quelle que soit la lignée. Le lien avec les parents k̄aw.rë du côté maternel s'oublie, la base de la société étant le patrilignage wër et l'habitat étant virilocal. Tout rapport sexuel entre k̄aw.rë est incestueux et donne lieu à des cérémonies purificatrices.

femme²⁵ avoue chez le devin avoir eu des rapports sexuels avec un « parent » (kāw : père vrai ou classificatoire, frère, oncle maternel, etc.). Ce mal, bālākgē, contrarie les ancêtres du lignage de l'enfant au point qu'une cérémonie purificatrice d'apaisement doit avoir lieu entre les partenaires coupables. Lorsqu'il y a eu inceste, les fautifs se donnent rendez-vous, le plus souvent au plus profond de la nuit, à une croisée de sentiers. Ils doivent se dénuder et se dépouiller de leur vêtements comme de leur faute passée. Ils auront laissé sur le bord du chemin des habits neufs qu'ils revêtiront une fois la cérémonie achevée. Au croisement, le couple maintient un jeune chiot couché sur le dos. La femme se place à sa tête saisissant les deux pattes antérieures, l'homme les pattes postérieures. Le chiot vivant est tranché en deux en travers de son ventre. L'animal est abandonné sur place. Bien que le rite s'effectue de nuit, loin des regards indiscrets, l'affaire est vite ébruîtée et les compositeurs attirés ne manquent pas d'y faire allusion dans leurs chants annuels d'exposition.

À la fois gardien des biens matériels de la famille, et symboliquement investi de la survivance du lignage, le chien peut entrer également dans la catégorie de la « viande » nāy comme les animaux sauvages. Il est parfois consommé en cas de famine et cela par des jeunes gens, souvent gardiens de troupeau. Ceux-ci ont l'occasion de circuler loin de leur village et de voler un chien errant. Ce n'est évidemment jamais le chien gardien de son propre enclos que l'on tue. Le statut du chien est ainsi équivoque. Intégré comme gardien de la famille, il peut néanmoins être sacrifié et devenir « viande » en cas d'extrême famine.

Les frontières entre homme et animal domestique

Alors que le bétail est toujours valorisé en tant que richesse entrant dans le circuit des femmes et support d'institutions, des cas de zoophilie sont pourtant attestés. Elle est bien entendu réprouvée, la punition, outre des sacrifices purificateurs, est l'exposition au ridicule

²⁵ Dans les exemples qui nous ont été rapportés la « faute » est recherchée auprès des femmes. Ce sont elles qui avouent les rapports incestueux, même si la honte retombe sur l'homme dont le comportement est publiquement exposé dans les chants.

dans des chants²⁶. Dans ceux-ci, *fēw-lāa-gā* « la lune refuse » – également nommés *wáywā* et *dālingā* – femmes et hommes sont apostrophés et identifiés par leur nom et leur crime dénoncé. Tout animal domestique peut être cité bien que nous ayons surtout relevé l'ânesse, le chien et de nos jours les truies²⁷. Un exemple de chant met en cause Mbruy, fils de Waara. Le compositeur Dangsala du village de Nenbakre s'adresse à son propos à un ami Suwayna et aux jeunes danseurs :

yaeae, Suwayna ! jeunes gens !
 Applaudissons à la « baise »²⁸ de la truie !
 Salut, fils de Waara, il ne faut pas que tu gâtes la truie de ton père !
 Mbruy, tu m'as humilié.
 C'est à cause d'une truie que ton pénis s'est mis en érection.
 Comment cela se fait-il que tu as trahi ta grand-mère avec une truie ?

Autre exemple : Numbele de Daawa s'adresse à Kaljakwa dont la fille May-soulier, « la fille du soulier », aujourd'hui mariée, s'amuse avec le chien de la maison :

D'où le tambour et la danse bolge²⁹ appellent-ils ?
 Kaljakwa ! Cette (ta) fille écervelée est-elle toujours en bonne santé ?
 May-soulier a enfin trouvé un petit ami.
 Le gland du pénis du chien est plus beau que celui de ses camarades.
 Tu as saisi le chien Diina entre tes mains pour qu'il te baise.
 Peut-être la faute revient-elle à ta mère, une obsédée sexuelle.
 Dans leur lignage autrefois on commettait souvent l'inceste.

²⁶ Comme les chants *gūmā*, ils sont dansés par ceux-là mêmes qui forment les *gūmā* lors d'enterrements ou de fêtes locales au moment où le *gūmā* est dissous. La zoophilie entre dans la catégorie des actes *yō* qui concerne l'inceste et l'adultère avec une femme mariée.

²⁷ L'introduction du cochon est récente. Inconnus il y a vingt ans, les porcs sont élevés exclusivement pour la vente, contrairement aux autres animaux domestiques.

²⁸ Traduction volontairement vulgaire du verbe *kōo* employé pour les animaux et dans les chants pour choquer.

²⁹ Il s'agit d'un pas de danse au rythme particulier.

Parfois l'accusation de zoophilie est une simple insulte comme il se dit chez nous d'une personne « C'est un requin », « Quel cochon ! » Dans certains chants, l'accusation de zoophilie est une métaphore pour d'autres transgressions sexuelles réprouvées. Dans un chant, une élève de CEG est tancée d'avoir couché avec un chien. L'insulte est ici double. On se moque de la fille qui espérait passer en classe supérieure en ayant des rapports avec son professeur, incriminé également en raison de son origine ethnique non tupuri. Ailleurs, un homme ayant commis l'inceste avec une de ses « filles », est accusé de s'être accouplé à une vache – animal qui fait allusion à la dot. Dans le même chant, on le dit capable d'aimer une ânesse³⁰.

Nous relevons que les rapports sexuels avec des chiens concernent essentiellement la femme ou la fille. Sans doute est-ce en raison de son rôle de gardien du foyer virilocal que le chien est identifié au pôle masculin de la relation dans le couple. En revanche, dans les chants où les autres animaux interviennent, le rôle féminin est assigné à l'animal et le chant a pour objet de rendre public l'irrationnel et l'asocial de l'homme immature.

Dans tous les exemples, la zoophilie est considérée comme une perversion qui suscite l'opprobre parce qu'elle met en danger la descendance de l'homme par une confusion entre règnes humain et animal. Le châtement encouru est la honte et la dérision par la révélation publique du délit.



L'homme et l'animal sauvage

L'homme a des relations ambivalentes avec l'animal sauvage. Ce dernier est désigné par le terme *näy* (*pl. näy.rë*). Sous cette appellation il est à la fois gibier donc chair comestible, mais il est aussi un alter ego de l'homme, son double dans le monde de la brousse.

Le domaine des animaux sauvages ressortit au monde masculin. Plusieurs lexèmes réfèrent à l'activité de la chasse très présente dans

³⁰ La position de l'accouplement des animaux, par derrière, est aussi citée comme péjorative dans ce même chant.

les contes et les récits nostalgiques d'antan. Il y a vingt ans, on pouvait encore rencontrer quelques vieux dont les souvenirs de chasse remontaient à leur jeunesse. Aujourd'hui, les brousses sont presque toutes défrichées. Le terme *fèlèk.gë* désigne une activité de chasse occasionnelle. N'importe quel homme peut partir de nuit pour chasser avec son chien. *jè gāw* désigne l'homme dont la chasse est l'activité principale. Le terme *dàrgë* désigne les chasses collectives ritualisées qui existent encore, même si le gros gibier est rare. En effet, de nos jours, hormis quelques gazelles et antilopes attrapées lors d'occasionnelles chasses ritualisées sur des territoires réservés appartenant à certains chefs, la chasse se réduit le plus souvent au piégeage de petits animaux par les bergers (hommes ou enfants en dehors de leurs classes), lorsqu'ils mènent leurs troupeaux au pâturage. Le petit gibier – rats, écureuils, varans, oiseaux – est immédiatement grillé et consommé sur place³¹. Cette chasse amateur, qui fait partie de la vie quotidienne de tout jeune homme gardien de troupeaux, implique une connaissance avisée des particularités de chaque animal.

Le côtoiement quotidien de la faune se manifeste dans des expressions qualificatives où le caractère d'un individu est formulé selon des images zoomorphes renvoyant au comportement d'un animal sauvage. Cette caractérisation ne concerne que les hommes. Du malin, rusé, agile qui réussit tout ce qu'il entreprend on dit *ʔá dāŋ* « Il est écureuil³² ». L'écervelé, glouton, niais et avide sera « pélican ». Le lion et le léopard, dit localement « panthère », caractérisent l'homme au pouvoir tranquille établi. Être « hyène » relève de la sottise et de la couardise les plus méprisables tandis qu'être « buffle » c'est être puissant dans la violence.

De même que le Tupuri décèle chez les hommes des caractéristiques qui lui semblent communes avec celles de certains animaux, il peut créer, au niveau individuel ou à celui du patrilignage, des rapports d'évitement et de respect avec une espèce donnée. L'animal est alors affecté à la catégorie des divinités ou des génies protecteurs.

³¹ Selon les cas on place des pièges à collet, de la colle dans les arbres, on enfume des termitières abandonnées. Un pêcheur qui s'était procuré un fusil s'adonnait à la chasse au canard sauvage *mëndēwlē* à des fins lucratives. En janvier 1997, nous avons rencontré un berger tupuri itinérant engagé pour garder les bœufs d'autrui. Il circulait en lisière d'une « brousse » relativement étendue et portait un arc et un carquois.

³² Il s'agit de constructions prédicatives par un nominal du type *il/écureuil/*.

L'animal sauvage en tant que s̄o « esprit protecteur, divinité »

L'animal sauvage participe de la religiosité des Tupuri où tout élément matériel : faune, flore ou objet fabriqué peut être affecté d'une force spirituelle. Du monde physique émane une énergie qui peut influencer sur le cours de la vie d'un homme. Ce concept est appelé s̄o. Il peut se manifester de manière positive ou négative. Aussi l'homme recourt-il à des prières et à des sacrifices pour attirer ses faveurs.

Certains s̄o(pl. s̄o.rē) sont reconnus et vénérés par l'ensemble de la population tupuri. Il en va ainsi de s̄o b̄a, Dieu créateur qui en pleurant envoie la pluie fécondante, qui possède certaines femmes et fait l'objet d'un culte ; s̄o m̄ān-húu.lí/ mère-mort/ cause de la forte mortalité infantile ou s̄o b̄arkāgē, génie de l'eau qui renverse les pirogues et explique certaines noyades. Tout phénomène inhabituel et en conséquence source d'inquiétude peut être attribué à un s̄o et peut donner lieu à des sacrifices propitiatoires. L'aventure de la vie étant pleine de périls puisqu'outre la sorcellerie (witchcraft and sorcery) les éléments naturels peuvent aussi être hostiles, un homme avisé cherchera à s'assurer les bons offices de l'esprit des animaux sauvages. Des exemples illustreront ce concept : si une femme, rentrant de chercher des fagots, aperçoit un serpent mort en travers de son chemin, elle peut estimer que cette rencontre est inquiétante et décider, en conséquence, de sacrifier dorénavant au s̄o cūwē « esprit du serpent »³³. Il en va de même pour quelqu'un qui a été mordu par un serpent venimeux et qui a guéri. Il adoptera ce s̄o. Un garçon scolarisé ayant trouvé deux fois de suite un crayon Bic par terre estima que cette trouvaille peu habituelle était de bon augure et sacrifiait dorénavant au s̄o bígí « esprit du Bic ». L'adoption d'un s̄o est ici une décision individuelle. Il concerne la relation entre un individu et n'importe quel élément naturel.

Cette relation privilégiée peut intervenir entre un patrilignage et un animal, de sorte que les écrits anciens parlent de relation totémique.

³³ Le serpent semble avoir un statut spécial. Les récits concernent le plus souvent la rencontre femme/serpent. Dans ce cas, il est interdit à la femme de parler du serpent, mort ou vivant, à tout homme qu'elle rencontrerait et cela sous peine de maladie voire de mort.

Ce lien est perçu comme la protection qu'un animal sauvage exercerait au profit des membres d'un patrilignage wèrë. L'animal ne fait l'objet d'aucun culte particulier. Le plus souvent, pour les membres du groupe, il y a interdit de tuer ou de manger l'animal en question.

Ainsi un adulte du village de Mangra, dont les habitants sont du lignage des forgerons, racontait que, dans le cours d'eau voisin au village, demeurait un crocodile considéré comme l'ami des habitants du village auxquels il n'avait jamais nui. Il était de mise lorsque des étrangers arrivaient en visite au village de les lui présenter afin qu'il ne les blesse pas. Ailleurs au village de Dawa, le fils du défunt chef racontait comment lors de la maladie de son père, un léopard, bëlë, venait de temps en temps dans la case de son père. Il montait même sur le lit et ne faisait point de mal à quiconque s'approchait. Le dernier jour quand son père était à l'agonie, la panthère fit son apparition au milieu même des personnes qui étaient là. Dès que son père eut quitté cette terre, la panthère ne vint plus. Et le fils du chef de conclure : « c'est ainsi que les choses se passaient pour attribuer un animal à un lignage. » Comme j'interrogeais par lettre un informateur³⁴ sur ces dires, il me répondit : « Quant au chef de Dawa, il s'agit de son vrai père (à côté duquel se manifesta le léopard) et non de son ancêtre. Comme vous l'avez dit, il est difficile pour vous de comprendre l'apparition de la panthère. Toutefois retenez les théories de nos ancêtres qui disent que c'est la personne malade elle-même qui se transforme en animal pour nous faire comprendre que c'est la mort qui l'attend. Il est donc difficile pour lui de recouvrer la santé. » Il y aurait donc une sorte de réincarnation sous forme animale, du moins dans ce dernier exemple.

Seuls certains lignages se reconnaissent ce lien singulier avec un animal³⁵. Dans son rapport daté de janvier 1950 au chef de région du Mayo Kebbi, Hervouet, chef de district de Fianga rend assez bien

³⁴ Lettre de David Baayang, juin 1997.

³⁵ Les Girdiri se pensent associés au chat sauvage, les Gouyouri à gëgäymāwā, oiseau non identifié qui vit le long du Mayo-Kebbi, le patrilignage mōlāymō et les Dablage ne tuent jamais de serpent. Selon l'administrateur français Hervouet, un lignage du village de Nenbakre protégeait le varan cāṅ.

compte du lien préférentiel à un animal d'abord par l'individu, puis adopté par les membres de son patrilignage :

« Il existe des clans ayant un totem particulier, commun à tous les membres du clan, mais ce n'est pas le cas général. Entre le totem et l'individu il n'y a pas de parenté de sang... il existe seulement un lien spirituel : le totem est la matérialisation du « génie protecteur ». Le totémisme entraîne l'interdiction de frapper, tuer, ou détruire le totem. Le fait de prier le génie protecteur n'est pas une prérogative exclusive du « Ouan-son » {chef de sōo}, tout individu peut le prier s'il en éprouve le désir. Lorsque les prières adressées par l'intermédiaire du totem habituel s'avèrent inopérantes, un individu inspiré peut faire choix d'un autre intermédiaire, lequel peut devenir totem. Prenons le cas d'un Toupouri appartenant à un groupement dont le totem est la hyène et dont le fils est gravement malade. Les premières prières adressées à ce son {sōo}, tant directement que par le Ouan-son se sont montrées inefficaces. Ce Toupouri peut avoir l'inspiration de matérialiser le génie protecteur d'une autre façon par exemple par le tamarinier. Il adresse alors ses prières à « Son banré » {sōo bāārē}. Si elles sont efficaces, lorsque ce Toupouri sera décédé, son fils continuera à s'adresser à « Son banré ». Le fils décédé, à son tour le nouveau totem tombera en désuétude. Mais si les prières à « Son bānré » se sont montrées particulièrement excellentes au cours de ces deux générations, les descendants du novateur continueront à s'adresser à « Son banré ». De ce fait et bien que le totem ne soit pas une caractéristique du clan, ce groupement peut former plus rapidement un clan que s'il avait conservé uniquement le totem général. À noter que celui-ci est conservé concurremment avec le nouveau. »³⁶

Il reste parfois le souvenir d'un mythe fondateur de la relation, comme c'est le cas pour les patrilignages qui se disent d'obédience « Doré », dont plusieurs versions du mythe d'origine renvoient à un lien avec un animal. Le mythe le plus complexe, légitimant la chefferie de Doré est celui donné par A.M. Sabara, infirmier né à Mouta-Fianga en 1936.

³⁶ Dans son rapport, Hervouet emploie le terme « clan » pour ce que nous identifions comme patrilignage wère.

Un chef toupouri installé au pied du mont Illi est averti en rêve qu'un « génie » le protège. Il reçoit dans son rêve des conseils pour le découvrir en l'attirant par l'exposition de nourriture³⁷. Lorsque le chef suit la trace qu'a laissée le voleur, il découvre en haut d'une montagne « un garçonnet âgé d'environ deux ans assis sur des feuilles fraîches à côté de feuilles sèches. Devant l'enfant se tient un lion, derrière une guenon, à sa gauche un boa et à sa droite une panthère ». L'enfant est adopté par le chef qui n'a que des filles. Il se révélera par la suite être le fils biologique du chef et de sa première femme qu'une voisine jalouse avait occulté lors de sa naissance en brousse. Recueilli par une guenon, l'enfant est élevé sous la protection des quatre animaux « symbolisant respectivement la force, l'intelligence, la méchanceté et la patience. Ces signes correspondent aux quatre formes miraculeuses représentées par des bêtes que tu as eues pour parents protecteurs dès le jour de ta naissance ». Selon le mythe, l'enfant reçoit le nom de Doré dōrē que Sabara traduit comme signifiant « noblesse », bien que le terme n'existe pas dans le lexique tupuri.

La présence dans le mythe de ces quatre animaux a sans doute pour but de légitimer l'ascendance qu'exerce le chef de Doré sur plusieurs lignages liés à ces animaux. Même si le lion n'existe pas à notre connaissance comme « totem » d'un lignage, le python, dit « boa » localement, et le singe sont tous deux des animaux que l'on ne tue pas et que l'on ne mange pas. Le premier est craint et fait d'ailleurs l'objet d'un tabou linguistique puisqu'il est toujours nommé par euphémisme « petit serpent » wē-cūwē ou « fils de chef » wēl wāñj ou encore wēl jōbō « fils de quelqu'un » – sous entendu d'influent, notable. Le python participe donc, du moins nominalement, de la descendance humaine même si le léopard reste l'animal duquel se réclament les Doré et d'autres lignages issus de Doré, comme celui du chef de Dawa déjà cité. Cette fraternité entre hommes et quelques animaux sauvages repose sur une crainte et un respect de ce qui est inconnu. Seules certaines catégories d'hommes ont le pouvoir de transgresser la séparation entre les règnes humain et animal.

³⁷ De la boule de mil et de la sauce gluante au tiktīgā (*Bridelia terminifolia* Müll Arg) qui laissera une trace.

Sorcellerie et double vue

Chez les Tupuri, deux types de sorcelleries sont craintes : *kërɛŋ* transmis par la mère à ses enfants qui deviennent « anthropophages » malgré eux et *sàʔä*, sorcellerie volontaire que l'on peut acquérir de quelqu'un pour nuire à autrui. Le *jè sàʔä* exerce sa sorcellerie pour s'enrichir. Il « tue » une personne pour la récupérer la nuit après son enterrement sous forme de zombie. Ces zombies travaillent dans les champs pour le sorcier qui s'en sert comme esclaves. Pour ce qui nous intéresse le *jè sàʔä* peut également transformer quelqu'un en bœuf pour aller le vendre à un marché lointain. Les villages de Dablaga et de Djigilao en pays tupuri au Cameroun sont réputés pour leur marché à bétail et plusieurs informateurs savent que c'est là que des sorciers se sont rendus pour vendre des hommes transformés en bœufs. Il semblerait qu'on l'on puisse cependant reconnaître l'animal réel de l'homme transformé à la forme des sabots, l'homme-bœuf n'ayant pas un sabot à deux ongles, mais d'une seule pièce comme celui du cheval. Ce pouvoir attribué au sorcier, de remplacer des hommes en bétail pour s'enrichir et les vendre à un marché du Cameroun qui est censé approvisionner le sud du pays, m'a souvent été raconté.

Certains chasseurs, ceux qui sont spécialisés dans la chasse, *jè gāw*, sont capables de voir l'homme sous sa forme animale. Le père d'un de nos informateurs qui avait cette faculté de double vue, raconta à son fils qu'il ne consommait pas l'animal qu'il avait abattu s'il se rendait compte après coup que c'était en fait une personne transformée en animal. Il semble donc bien que même les animaux sauvages peuvent être des humains sous forme animale.

Conclusion

Bien que nous n'ayons cité que certains animaux dans nos exemples en raison de leurs poids dans les institutions ou dans la spiritualité tupuri, la plupart des animaux fait partie de la vie quotidienne et de la pensée courante. Le monde animal ne forme pas un bloc antinomique à celui des hommes. La frontière entre animal et humain se présente comme un continuum hiérarchisé avec l'homme en haut de

l'échelle. Cette osmose se manifeste tout particulièrement dans l'art oral. Ainsi dans les contes, les conflits humains sont le plus souvent transposés dans le règne animal qui forme une société en miroir de la société tupuri. De même, les proverbes qui véhiculent la philosophie tupuri sont presque toujours attribués à la parole d'un animal, sauvage ou domestique :

Hyène dit : Le bavard n'a pas de graisse.

Chien dit qu'on lui donne à manger à cause de son regard.

L'Insecte kamjak ne sent pas l'odeur de son propre corps.

Pintade s'est rasé la tête comme son père.

Dans l'analyse des rapports homme/animal, aux plans institutionnels et spirituels, le Tupuri pose les animaux sauvages comme équivalents du monde masculin. La brousse représente les mystères de l'inconnu. L'animal sauvage personnifie l'autre, à la fois objet d'adversité et de puissances potentiellement néfastes mais aussi susceptible d'être amadoué dans la forme institutionnalisée de *sōo* « esprit tutélaire » du lignage ou de l'individu. C'est ainsi que l'homme doit faire comme le léopard, quand Léopard dit : On ne fuit pas devant le combat.

En revanche, la relation à l'animal domestique est comparable à la relation de possession du féminin par le masculin. Les animaux domestiques s'échangent, au même titre que les femmes, entre hommes pour la survie des lignages. Le bétail, le chien, sont sacrifiés aux divinités ou mânes *sōo.rē* pour garantir la survie des lignages, comme la femme est incorporée dans le lignage du mari pour en assurer la survie. C'est ainsi qu'un autre proverbe tupuri nous dit : C'est la vache qui donne, c'est le taureau qui retient par-devers lui.

Bibliographie

- BOUKAR-WAINTCHOUÉ J., 1984 —
Structures traditionnelles et dynamisation des communautés : le cas du gurna chez les Tupuri du Cameroun, Yaoundé, INJS, Mémoire, 92 p.
- BURGAT F., 1997 —
Animal, mon prochain, Paris, Odile Jacob, 254 p.
- DJONG-YANG ALBERT O., 1978 —
Problèmes de croissance et de non croissance au Tchad : l'exemple de Lalé. Paris, univ. Paris-VIII, mémoire de maîtrise en Géographie, 101 p. + V.
- DUMAS-CHAMPION F., 1983 —
Les Masa du Tchad ; Bétail et société, Paris/Cambridge, Maison des sciences de l'homme/Cambridge University press, 276 p.
- FECKOUA L., 1977 —
Les hommes et leurs activités en pays toupouri du Tchad, thèse de 3^e cycle en Géographie, Paris-VIII, 476 p.
- FECKOUA L., 1985 —
Le mariage en pays toupouri (Tchad et Cameroun). In *Le milieu et les hommes. Recherches comparatives et historiques dans le bassin du lac Tchad*, Paris, Orstom, coll. Colloques et séminaires : 157-194.
- DE GARINE I., 1964 —
Les Massa du Cameroun, Paris, PUF, 260 p.
- HARRIS M., 1975 —
Cows, pigs, wars and witches : the riddles of culture, New York, Vintage books, 276 p.
- HERVOUET, 1950 —
« Notes pour servir à l'étude historique du district de Fianga », manuscrit, 12 p.
- KOULANDI J., 1990 —
« Le mariage chez les Toupouri », Garoua, ISH du Nord, CRESS ; 61 p. manuscrit.
- MENSALA F. A., 1986 —
Le pourvoir spirituel de ouang-Doré sur le pays Toupouri au Tchad, Paris, univ. de Paris-VIII, mémoire de DEA d'Anthropologie et de Sociologie politique, 61 p.
- RUELLAND S., 1988 —
Des chants pour des Dieux. Analyse d'un vocabulaire codé. In G. Calame-Griaule (ed.), *Les voix de la parole. Journal des africanistes*, 57 : 162-182.
- RUELLAND S., 1988 —
Dictionnaire Tupuri-français-anglais, Région de Mindaoré, Tchad. Paris, Peeters/Selaf, 342 p.
- RUELLAND S., 1992 —
Description du parler tupuri de Mindaoré, Mayo-Kebbi, Tchad Phonologie, morphologie, syntaxe. doctorat d'État ès-Lettres, université Paris-III, 589 p.
- RUELLAND S., 1993 —
Termes d'adresse et hiérarchie sociale chez les Tupuri du Tchad. In JP Caprile (ed.), *Aspects de la communication en Afrique* : 125-140.
- SABARA A. M. —
« La légende de Doré », 22 p., manuscrit.
- ZOCCARATO S., 1990 —
Fenêtres sur le monde toupouri – 1200 noms. Guidiguig, Mission catholique, ronéo. 185 p.

Élevage et enjeux sociaux

thème 5



Figure 1
Poneys et cavaliers musey (dessin C. Seignobos).

Élevage social du poney musey

Région de Gobo, Nord-Cameroun

Christian Seignobos

Les Musey tiennent un discours très convenu sur leurs poneys¹. La volonté d'en faire l'égal de homme, *asiya ko su warna* (littéralement «eux comme des personnes»), les pousse toutefois à fermer les yeux sur des faits d'observation. Ou encore, ils maintiennent, sans gêne apparente, un double discours sur le poney :

«Le poney est un homme, il a les mêmes intestins, ce n'est pas un ruminant». «Le poney est omnivore». «La gestation de la jument est la même que celle des femmes, huit à neuf mois», alors que certains informateurs, voire les mêmes, mais dans un autre cadre, précisent douze mois. «Si tu tues un cheval², c'est comme si tu tues une personne et si tu manges de sa viande, te voilà anthropophage».

Cinge Yohesu, du village de Guiriou I, résume assez bien la pensée musey : «Avec le poney, je tue de grandes antilopes, je vais à la guerre et en reviens; je le donne en dot pour avoir des femmes et, en retour, j'en obtiens d'autres en mariant mes filles³. Je suis un homme grâce à lui. Quand il meurt, je le pleure comme un parent».

¹ Cet article a été présenté au Colloque Méga-Tchad d'Orléans (15-17 octobre 1997) sous le titre «Élevage social du poney musey et pratiques vétérinaires, région de Gobo, Nord Cameroun», C. Seignobos et E. Cardinale (vétérinaire Cirad-EMVT). À la demande des éditeurs, la partie purement vétérinaire a été dissociée et paraîtra dans une revue spécialisée.

² Dans cet article, on emploie indifféremment «poney» et «cheval», tout en sachant que l'équidé musey est un poney.

³ Jadis, la dot musey était composite : fer monnaie (*lomba*), houe monnaie, bovins, le cheval (*buluma*) restant néanmoins l'élément clé.

L'équidé se voit attribuer des qualités particulières. À la chasse, il arrêterait le gibier comme un chien. Le poney pressent les événements, le danger en particulier, la présence d'un grand fauve. Il voit la nuit grâce aux châtaignes, caractère phylogénétique, sur les antérieurs (*hidi ko kuluma*, « les yeux du cheval » ou *hidi cengeda*, « les yeux de la nuit »). Si l'obscurité devient totale, le cavalier se laisse guider par sa monture qui, sans broncher, le ramène chez lui.

Le poney représente la richesse par excellence, et certains proverbes l'illustrent : *An cang do kulumba wi hi bung zu ?* (littéralement « Est-ce que j'ai tué la jument pleine chez ton père ? », c'est-à-dire « Que t'ai-je donc fait de si abominable pour que tu sois fâché contre moi ? » (Nadji Gugumma 1983). Dans la société musey, qui est celle du geste ostentatoire et de la parade, on s'endette vite, pour faire face au deuil d'un membre de sa famille en achetant taureaux et chèvres, pour recevoir de façon somptuaire un hôte de marque. Un règlement de dot qui traîne et un beau-père qui s'impatiente, une fille qui rompt son mariage et contraint à rembourser une dot, et c'est à nouveau l'endettement... sans compter les problèmes de justice. Les grosses dettes (*palna*) de même que les dots se paient – ou se payaient – en poneys. Le cheval est l'élément majeur de la chaîne qui alimente en épouses les familles, et la fécondité des juments se développe parallèlement à celle des femmes ou, d'une certaine façon, conditionne celle des femmes. C'est la raison pour laquelle, disent les Musey, la femme ne peut ni posséder un cheval, ni le monter car tous deux sont de même nature et entrent dans la richesse de l'homme.

Le Musey qui élève des chevaux peut, dans sa vie, en avoir possédé quelques têtes, jusqu'à 60, voire plus, surtout s'il est l'aîné et qu'il gère la stratégie matrimoniale de ses enfants, de ses frères cadets, et même de ses cousins. Il s'agit d'un élevage non cumulatif, le Musey aura dans sa concession de un à trois chevaux, rarement plus. On distingue, par leur comportement, deux types de chevaux. D'une part, les *buluma* qui sont des unités de dots se contentant de transiter dans la concession ; ils ne portent pas de nom et servent de simple monture. D'autre part, les *kuluma*, qui sont remarquables par leurs qualités ; ils sont achetés ou élevés et gardés par le chef de famille. Ils portent un nom et sont l'objet de tous les rituels et de tous les soins de la part de leur maître.

I La carrière du poney musey

De la naissance à la première coupe de crinière

La naissance

La naissance d'un poulain impose une suite de rites. Avant la naissance, le propriétaire a reconnu un jument en brousse. Après la mise bas, il prend le placenta et l'empaquette dans de la paille prélevée sur le toit de sa case. Il va, de nuit, avec sa jument, sans parler à personne, le jeter dans les branches de l'épineux. Les épines sont réputées protéger le poulain en retenant les mauvais esprits. Le propriétaire revient en récitant des formules de chance et en rythmant ses propos avec le mot « mâle » ou « femelle » selon le sexe de son poulain.

Les enfants du quartier volent de la nourriture et viennent la manger chez le propriétaire de la poulinière. Ils dérobent aussi des fragments de calebasse qui servent à partager la boule et les mouvettes chez les femmes réputées les plus criardes et les plus cancanières du village. On perce ces objets, un ou trois, pour un mâle, deux ou quatre pour une femelle, que l'on accroche au cou du poulain. Ainsi plus tard, l'animal courra-t-il aussi vite que les paroles de ces femmes et on rapportera ses exploits comme les femmes parlent entre elles au puits. Ces objets peu solidement accrochés se détacheront d'eux-mêmes.

Pour une naissance gémellaire, l'événement est fêté au niveau du village, par une sorte de charivari. Les jeunes gens font semblant de s'emparer de femmes mariées et les maris font mine d'intervenir et les jeunes s'enfuient à toutes jambes. On vole aussi... mais, de nos jours, ces pratiques ont tendance à dégénérer, aussi sont-elles décriées, voire proscrites dans certains villages. Comme pour des jumeaux chez les hommes, on attache deux cauris (*tanda*) au cou de la jument et à celui du propriétaire⁴. On prépare des nourritures de couleur blanche : niébé, sésame, poisson frais, que l'on met dans la bouche

⁴ Ces pratiques (pour les hommes) sont répandues dans toute la région, notamment chez les Tupuri.

du propriétaire et dans celle du poulain. Pour la circonstance, un béliet blanc peut même être égorgé. On envisage difficilement de vendre une jument qui a donné deux poulains.

Le poulain reste claustré pendant deux à quatre jours pour une femelle et trois pour un mâle et on le fait sortir avec sa mère. Le poulain ne boit généralement pas le colostrum (*sarda*) car il ne peut se mettre debout. En revanche, son maître lui administre de l'eau bouillie avec des « remèdes » (des géophytes appelés *taytayda*), dans une calebasse neuve, avant qu'il ne boive le lait de sa mère.

Le gavage d'eau

Lorsqu'il tétera, on pratiquera, comme le font les mères pour leurs bébés, le « gavage d'eau » (*ciida*). Le maître, à califourchon sur le poulain, lui tire la langue et l'oblige à boire de l'eau. Le gavage d'eau (*cii kuluma*) varie selon les éleveurs, de 6 à 20 jours, rarement plus. Deux à trois fois par jour, le poulain ingurgitera un macéré d'écorce de *Sterculia setigera* ou de *Sclerocarya birrea*, aux principes dépuratifs bien connus. D'autres choisiront l'écorce de *Ficus platyphylla*. Tout son élevage tend à faire du poulain un animal rapide et robuste. La longueur du gavage est un argument avancé dans ce sens. Certains craignent qu'un trop long gavage ne fatigue le poulain en lui faisant grossir le « foie », limitant ainsi les performances futures; d'autres prétendent le contraire.

Si la poulinière manque de lait, on lui masse les mamelles avec une décoction de racines de *Ficus ingens* et on lui fait boire un filtrat de graines d'oseille de Guinée pilées avec de la poudre d'*Amorphophallus aphyllus* et de la sève d'*Euphorbia hirta*. On peut également lui donner du sorgho blanc issu de panicules gémellées, avec un épiphyte du karité. Le Musey nourrit souvent son poulain avec du lait de vache mis dans des biberons de cucurbitacées de même forme que le pis de la jument. Le sevrage du poulain s'opère assez tôt. On lui ferme le naseau avec une muserolle appelée *dlodloda*, du nom de la sous-gorge du caveçon de l'animal adulte.

La première taille des sabots

Après la naissance, le propriétaire, ou un spécialiste, va tailler les sabots du poulain. On taille légèrement le tour de la sole du sabot à

la base de la couronne, avec une coquille de lamellibranche (*vilna*). Il faut que le sabot repose bien à plat. Pour vérifier la perfection de la taille, on le posera sur le fer d'une hache. On ne touche que très légèrement à la partie molle du sabot, en évitant avec précaution la fourchette (*lilida*)⁵. On taille généralement les deux sabots antérieurs, mais certains la pratiquent sur les quatre pattes. Ici encore, après l'opération, on peut oindre les pattes et les frictionner avec des *tamasa kulmina*, remède particulier pour les chevaux appartenant à la famille du propriétaire.

L'ablation de la « lnette » du poney

Vers la première année, on va pratiquer l'ablation des filets vasculaires de la langue. Ces filets sont appelés *karauna*, comme la lnette de l'homme. Cette volonté d'établir une correspondance avec l'homme touche jusqu'au vocabulaire. On coupe les filets de chaque côté de la langue pour une poulliche et, pour un poulain⁶, on enlève également le filet central, le chiffre 3 étant celui de la masculinité. Cette opération, comme celle de la lnette des enfants se fait à l'aide d'un fer tranchant recourbé : *velda*. C'est le propriétaire, ou le plus souvent un spécialiste, qui opère. Comme pour les enfants, l'objectif est de les maintenir en bonne santé, qu'ils mangent bien et se fortifient. Cette opération est jugée obligatoire : « si on ne coupe pas, *karauna* tue ». Certains la pratiquent au moment de la première coupe de la crinière.

La première taille de la crinière

C'est le rituel le plus important que subit le poney. Certains Musey n'hésitent pas à le comparer à l'initiation chez les hommes. Pour ce rituel, on se pourvoit en géophytes hérités et cultivés dans la famille ou parfois achetés ; les *tamasa vakalangi*. On cherche à capturer une hirondelle (*sldemereka*) ou on se rabat sur son nid. On se contente souvent des seuls géophytes appropriés et de *Hibiscus asper* (*arganga*). On coupe, en même temps que les crins de la crinière et de la queue,

⁵ Pour l'homme, *lilida* signifie l'épilepsie, qui projette à terre l'individu en crise.

⁶ On enlève aussi les filets de la langue du chien, pour des raisons identiques.

les ailes de l'oiseau et les bulbes de géophytes. Le produit de la coupe et des ingrédients annexes sont brûlés et le poney doit les piétiner. On se contente parfois de brûler l'hirondelle et d'enduire les sabots de ses cendres.

Le rituel de la première coupe de la crinière est variable et plus ou moins complexe. Dans certaines fractions musey, on prend de l'ocre pour mettre sur l'antérieur gauche et le postérieur droit. On fait une têtère avec les fibres d'*Hibiscus asper*. Elle agace le poulain à cause de ses petits piquants, l'obligeant ainsi à faire des bonds. Puis le poney est enduit d'une substance à base d'huile et de « foie » (*dukduka*) de cheval. C'est le centre du rituel. A la naissance du poulain, au moment de la sortie du placenta, les Musey identifient une substance sur le « front de l'animal » qu'ils appellent « foie ». Elle a la consistance du « petit foie », *dukduka basida*, le pancréas ; il s'agirait, en fait, d'humours de sang caillé. Le propriétaire le garde précieusement et le fait sécher, pincé dans une tige de sorgho à l'intérieur de la toiture de sa case. Ce « foie » revêt une grande importance. Un poulain acheté sans le « foie » (qui peut avoir été perdu si la naissance a eu lieu en brousse) verra son prix fortement diminué. Un poney né sans ce *dukduka* ne vivra pas ou sera immédiatement considéré comme un *buluma* (cheval sans valeur). On frictionne le poney avec de l'huile et le « foie » pilé et on lui administre le reste de la poudre dissoute dans l'eau, puis on frappe vivement l'animal avec une cravache d'*Hibiscus asper*⁷, piquante, afin de le faire courir très vite.

Quelques Musey ont emprunté des rites ou des éléments de rites à la première coupe de la crinière chez les Marba. Après la coupe, par exemple, on fait manger au poulain, dans une calebasse neuve, du niébé et des *taytay kuluma* (médicaments du cheval). Le propriétaire, jusque-là caché, surgit derrière l'animal en lui jetant un bois de *Terminalia macroptera* ou de *Prosopis africana* décoré d'une succession d'anneaux colorés en ocre et en gris⁸. L'animal effrayé va bondir

⁷ *Hibiscus asper* possède des graines extrêmement déhiscentes, à peine la tige est-elle touchée que les graines tombent à terre et suggère toujours la même référence à la rapidité.

⁸ Il s'agit d'essences imputrescibles requises pour construire les tombes des grands guerriers et chasseurs. Chaque exploit étant comptabilisé en un certain nombre de pieux qui, jusque dans les années 1940, étaient colorés d'anneaux à l'ocre et à la cendre.

et fuir... il sera rapide. On anticipe ainsi sur les exploits du cheval et de son maître. Le rite de la première coupe de la crinière précède la monte et la véritable carrière du poney. Il vise à lui donner sa rapidité⁹. Il pourra entrer dans les grandes chasses collectives au feu (*lamba*), participer aux deuils et à toutes les grandes fêtes.

La socialisation du poney

Un difficile suivi des lignées

Les Musey voudraient bien opérer un contrôle sur les lignées, mais ils avouent souvent leur impuissance. Pourtant, ils s'intéressent aux arbres généalogiques de certains *kuluma*. Ils recherchent, bien sûr, les meilleurs étalons ou les juments de qualité. Parfois, ils cousent la vulve d'une jument (c'est une pratique courante chez les Marba, leurs voisins méridionaux) pour la soustraire à des accouplements non voulus et aussi pour ne pas la fatiguer, si elle est rapide, par des gestations répétées. De la même façon, ils mettent au piquet les étalons, car les Musey craignent de voir s'épuiser leur monture, surtout avant les chasses. Ils ont peur qu'elles ne soient victimes d'un envoûtement auprès de certaines juments. Les mâles sont laissés à la reproduction plutôt en fin de carrière (Garine 1975).

Le Musey choisit pour sa jument un géniteur et payait son propriétaire un couteau de jet et, à la naissance, une chèvre si c'est un mâle, ou un bouc dans le cas contraire. Aujourd'hui, le prix varie entre 3 000 et 5 000 F. Lorsque les chevaux copulent, il convient de détourner le regard, de s'abstenir de parler ou de rire, sans cela la jument ne prend pas. Lorsqu'on se sépare, les animaux doivent suivre des chemins différents pour regagner la concession de leurs propriétaires. À la question de la castration du poney, le Musey répond : « Castre-t-on un homme ? »

⁹ Une majorité de noms donnés au cheval font référence à la vitesse. Pour un cheval mâle : *bankekeuna* (l'aigle pêcheur), *tirvinda* (le tourbillon), *lona mi tunina* (le nuage de la tornade), *dotwiyo* (deux tuyaux, c'est-à-dire la puissante moto)... Pour une jument : *pive leyda* (le vol de l'oiseau), *zakzakna*, onomatopée signifiant « vite, vite », *fetteta* (vannerie pour attiser le feu), *bu tele di* (ne tourne pas la tête, autrement dit file droit), *burda* (flèche)...

Les Musey ont deux craintes majeures pour leurs chevaux : *yoona*, l'impureté, et *eleona*, la « syphilis ». *Yoona* peut se traduire aussi par inceste. Le poney, comme l'homme, est soumis à l'interdit de l'inceste. Si une jument est couverte par un « fils » ou si le « frère » monte sur la « sœur », il faut immédiatement exiler les deux « fautifs » chez des neveux utérins. Le neveu se chargera de vendre le cheval et, dans le passé, le propriétaire n'avait aucun droit sur cet argent. Aujourd'hui, il y aurait des accommodements. Si l'on ne s'exécute pas, le propriétaire mourra. En fait, il s'agit d'un discours théorique, les cas cités sont toujours éloignés dans le temps et peu nombreux. Dans la réalité, on préfère fermer les yeux sur ces accidents. Toutefois, cette volonté d'éviter le *yoona* pour les chevaux a favorisé les prêts dits *golla*, animaux que l'on confie à des amis, parfois assez éloignés, et qui servaient à renforcer les alliances.

En cas de bestialité sur le poney, la jument est donnée à un neveu utérin et l'homme est chassé du village. Au village de Dom Moutmara, on cite un cas dans les années 1970. Le cheval a été envoyé au Tchad à des Musey Game. Quant à l'homme, rejeté du village, il alla dans un village peul où il s'est islamisé. Au village de Mongui, en 1994, un homme a été pris en flagrant délit de bestialité. La jument a été, comme il se doit, confiée à un neveu de Bougoudoum, qui l'a vendue à des colporteurs arabes de Bogo, mais n'a donné qu'un reliquat au malheureux propriétaire. Néanmoins, le coupable n'a pas été chassé du village comme l'auraient voulu les usages. L'autre risque de la non surveillance des animaux est celui d'accouplements sauvages où ils peuvent contracter une maladie grave, *eleona*, ou syphilis.

L'acquisition d'un poney

L'acquisition d'un poney (*kuluma*) est assimilée à la recherche d'une épouse. C'est en tous points la même démarche (Garine 1975). Un homme apprend que, dans tel village, il y a un bon cheval. Il s'y rend avec deux témoins, constate de visu l'état de l'animal et rentre chez lui. Il envoie ses témoins pour exprimer sa demande. Le propriétaire, accompagné de ses frères, vient alors chez l'acquéreur potentiel avec son *kuluma*. Comme pour une dot, commencent d'après marchandages. Le vendeur réclame 9 bœufs pour son coursier, on discute et on tombe d'accord sur 7. L'acheteur livre alors quasi immédiatement 3 chèvres comme pour « ouvrir une dot ». Aux témoins des deux

parties, sont offerts un coq et de petites commissions (*fowna*), comme cela se pratique pour une dot. L'animal retourne chez son propriétaire et c'est en délégation que l'acheteur viendra en prendre possession. Le propriétaire parle « avec sa bonne bouche » : « Que tu restes en paix avec ton cheval et qu'il t'apporte de grandes satisfactions »... On crache sur une poignée de graminées *Eragrostis sp.* avec lesquelles on touche l'animal. L'acheteur part avec sa nouvelle monture, l'ancien propriétaire se jette alors à sa poursuite avec les siens en lui lançant des mottes de terre, les autres à leur tour ripostent en prenant soin d'éviter les poursuivants et c'est la séparation. Si le cheval est né dans sa concession, l'ancien propriétaire réclame le retour de la têtère de cuir (*yam kuluma*). Si on ne la lui remet pas, le cheval va crever. Le prix qui accompagne ce retour était d'une chèvre ou, aujourd'hui, de 5 000 F.

Les « dots ¹⁰ » de poney les plus élevées se situent autour de 10 bœufs. Le père de notre informateur de Dom Moutmara, Dounia Dayguéré, avait acheté à ce prix-là dans les années 1950, un cheval réputé pour sa vitesse à Djaman (Gounou Gaya). Il l'appela *sa hahuda fam bi* (quelqu'un de pauvre ne peut le posséder) pour se glorifier du prix qu'il avait mis et de sa propre richesse. Mais, pour un homme, se faire remarquer par son bon *kuluma* reste ce qu'il y a de plus prestigieux, surtout lors de parades de deuils, des courses pendant les fêtes et plus encore durant les chasses. Comme le dit Dounia Dayguéré : « si on vient te demander ton cheval, te voilà courtoisé comme un chef, tu renvoies le pauvre ostensiblement, tu es flatté par les grands (*saa ngolda*)... »

L'acquisition d'un poney peut se faire dans l'ensemble des groupes toujours focalisés sur cet animal : Musey, Marba, autrefois Horgina (Kim et autres gens de fleuve), Gabri, Nancere, Lele... Toutefois, on ne peut acheter un cheval dans son propre clan : « Si tu achètes le cheval d'un des membres de ton clan, il va mourir » et l'explication est immédiate : « les chevaux sont comme des femmes, là où tu peux doter une femme, tu peux acheter un cheval ; tu donnes ensuite le produit de la jument à ton frère pour qu'il se marie à son tour ».

¹⁰ En effet, on n'achète pas un poney, on le « dote ». C'est également le cas pour le taurin chez certains agropasteurs, comme les Kapsiki.

Le poney dans les grands rituels, l'exemple du *togoda*

Le cheval participe à tous les rituels du cycle familial et il est de toutes les fêtes suivies par l'ensemble de la fraction musey. Il reste également étroitement associé à l'homme dans le rite de purification du *togoda*. Ce dernier est réservé au chasseur et au guerrier et à leurs montures. Si un homme revient d'une chasse collective (entre plusieurs villages, voire plusieurs fractions musey) qui a dégénéré en bataille, en ayant « tué la tête », autrement dit un homme, ou simplement abattu une grande antilope, il doit subir le *togoda*. « Il faut enlever le *togoda* de la victime ¹¹ », c'est-à-dire empêcher l'esprit du mort de poursuivre sa vengeance. Si le rituel du *togoda* n'est pas effectué, celui qui a versé le sang risque la paralysie ou la mort. Le chasseur ne peut rentrer directement chez lui et reste à distance du village, en criant sa devise (*toona*). Un Musey ayant déjà abattu un homme ou un grand herbivore va lui servir de « parrain » et lui apporter à manger pour lui et sa monture. Il prend l'épiphyte d'*Afzelia africana* (*gulgulna*) ou celui de *Cissus populnea* (*godota*) ou encore de *Terminalia macroptera*. Il le mâche et crachote de sa salive sur le corps de l'homme et de son poney. Une grosse liane, *Cissus populnea*, est coupée par le parrain qui la partage en deux, formant une sorte d'arche sous laquelle vont passer l'homme et le cheval. Il leur fait boire une décoction de racines de *Cissus populnea* et de celles d'une graminée, *Schizachyrium exile*. Cette même eau servira de bain lustral pour l'homme et sera versée sur les pattes du cheval pour le « refroidir ».

Les rites s'avèrent très variables selon les fractions musey. Nous avons signalé ceux des Dom, mais les Holom, les Game ou les Leo du Tchad pratiquent des *togoda* selon d'autres variantes. L'ocre (*siyda*) peut intervenir plus abondamment, mis sur la tête, les épaules de l'homme et celles du cheval. On leur attache sur la tête des fibres de *Piliostigma reticulatum* (*bagasa*), également teintées en ocre. La partie du rituel qui consiste à « refroidir » le cavalier et sa monture peut parfois être accomplie par le chef de terre. Après que la tête de l'intéressé a été

¹¹ On ne fait le rite de *togoda* qu'après avoir tué un égal, Musey, Marba, Horgina... Ce n'est pas appliqué avec les Peuls et autres musulmans, ni après une guerre où il y eut de nombreux morts. Le *togoda* reste un rite chevaleresque.

rasée, le *togoda* s'achève sur un carrefour où l'on disperse les différents ingrédients dont on s'est servi. Comme le Musey n'est jamais assez prudent, il va, avant de rentrer chez lui, visiter une place mortuaire ou un marché bien achalandé afin d'égarer ainsi définitivement dans la foule le *togoda* du gibier ou de l'homme qu'il a tué.

La mort du poney

Le *kuluma* musey est toujours pleuré, parfois avec des tambours de deuils. On envoie partout la nouvelle de sa mort. Le propriétaire égorge des chèvres pour ceux qui viennent présenter leurs condoléances. Il veille une nuit avec ses proches et ses voisins et reste reclus une journée entière. Aujourd'hui, le poney n'est plus enterré, on traîne son cadavre en brousse, on le recouvre d'épines afin d'éloigner les charognards et autres oiseaux ¹². Il a été enterré jusque vers les années 1950 et il l'est encore chez les Marba. On creusait une tombe et on y plantait, comme pour les guerriers, un pieu de *Prosopis africana* ouvragé, parfois une ligne de pieux en fonction de ses exploits. Ces pieux étaient placés au bord d'un chemin très fréquenté pour rappeler sa mémoire.

Tous ces rituels et pratiques se délitent actuellement et perdent en cohérence. Ils demeurent néanmoins bien connus des Musey qui sont parfois volontiers diserts sur le sujet. Certains villages, et de façon générale la génération des vieux adultes, continuent de les mettre en pratique alors que les jeunes s'en détachent, ne sauvegardant que des éléments minima et disparates.

La société musey est restée focalisée sur le poney, jusque vers les années 1950, puis l'animal est entré en défaveur car devenu inutile. Il restait certes l'élément symbolique des dots, éthique respectée par les grandes familles pour qui la monte du cheval reste une forme

¹² Le poney entretient de curieux rapports avec certains oiseaux, que nos informateurs musey ont difficilement su expliciter, comme s'ils appartenaient à une symbolique oubliée. Le pique-bœuf, *Buphagus africanus* (*Cenna* ou *jeene*), oiseau à bec rouge qui enlève les parasites sur le dos du cheval, est présenté comme l'âme (*guusa*) du cheval, ou encore il manifeste la richesse du cheval. On ne peut le tuer ni le manger car « il se nourrit du cheval ». En revanche, si le corbeau pie, *Corvus albus* (*gawgawna*), se pose sur un cheval, ce dernier devient *yoona*, impur. On ne peut plus le monter et il faut s'en séparer.

d'éducation comme de savoir-vivre. On retrouve des comportements semblables chez un autre peuple cavalier, les Tchamba du Nigeria.

Le nombre de poneys ne cessa de décroître dans tout le pays musey jusqu'à la fin des années 1980, époque où le poney se révéla un animal de trait parfaitement adapté, docile, endurant et surtout peu coûteux (Vall 1994). Les Peuls du Diamaré l'adoptent, les populations de migrants de la Bénoué, surtout dans les zones méridionales de Touboro touchées par la tsé-tsé en font la promotion (Seignobos 1996). Ici les poneys, surtout ceux originaires de la Tandjilé, démontrent leurs qualités de trypano-tolérance et une meilleure adaptation que le zébu sédentaire. Enfin, en 1990 et 1991, les premiers Musey se mirent à atteler les poneys, « même si les chevaux sont des hommes », et à les utiliser pour le labour, en dépit du fait que c'est les faire souffrir. Cela fait mal aux vieux qui prophétisent un arrêt des pluies. « C'est le changement ». Ce sont les jeunes qui ont commencé car une paire de bœufs d'attelage devient hors de prix. Quelques années plus tard, de vieux adultes l'adoptèrent¹³. Cette utilisation a sauvé le poney qui, au milieu des années 1980, semblait condamné. Il fait à nouveau partie du paysage. En dix ans, son nombre, une centaine, a été multiplié par quatre dans le canton de Gobo.

Les Musey passent donc à une autre culture du cheval. Cette démocratisation touche potentiellement tous les cultivateurs travaillant à la charrue et pas seulement les anciennes familles de l'aristocratie. Le poney se retrouve dans des familles peu habituées à posséder des équidés. Ils n'ont que peu de connaissances sur les soins des chevaux et le suivi de leur carrière « sociale ». Ils copient le harnachement de labour (codifié par la Sodécoton) sur les Peuls, empruntant même leur vocabulaire : *dodare* (*da'd'aare*), pour le coussinet dorsal¹⁴, le *sirapaji* (*cirapamji*), pour la sous-ventrière... Le mors peul est de plus en plus employé, au détriment de la muserolle (*facina* et *tlot-loda*) et de la têtère de cuir des poneys. L'influence des voisins masa, éleveurs de bovins, se fait également sentir. L'adoption de la vache

¹³ En 1993, un homme de 55 ans, lui-même éleveur de chevaux, attèle son premier *buluma* à Giriou I.

¹⁴ Sorte de sellette où s'accrochent les sangles sans blesser les flancs de l'animal et qui permet de relever le polygone de sustentation avant que les sangles ne descendent sur le palonnier.

et même des cures de lait (dans les années 1980) a précédé la mutation du poney en animal de trait. On assiste à la fois à un élevage du poney plus laïcisé, qui entraîne un élagage corrélatif des pratiques intéressant cette « part d'humanité ».

Bibliographie

BERNARD C., 1996 —

Étude d'un parc à Prosopis africana au Nord-Cameroun (cas du village de Holom, en pays musey). Montpellier : Cirad-Forêt, 123 p.

DIGARD J.-P., 1990 —

L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion. Paris : Fayard, coll. Le temps des Sciences, 325 p.

GARINE (I. de), 1975 —

Contribution à l'ethnozoologie du cheval chez les Moussey (Tchad et Nord-Cameroun). In *L'Homme et l'animal. 1^{er} Colloque d'Ethnozoologie*, Paris, Institut International d'Ethno-sciences : 505-520.

KARAMBA A., 1988 —

Les rites de l'huile au pays musey. In *Travaux d'anthropologie culturelle*. N'Djamena : Grand Séminaire Saint-Luc, vol. 2 : 23-32.

NADJI GUGUMMA N., 1983 —

Paroles de sagesse des Musey (Gounou-Gaya. Tchad). Sarh (Tchad) : Centre d'études linguistiques, 79 p.

PECAUD, 1925 —

Les chevaux de la colonie du Tchad. Rapport du Service vétérinaire de l'Élevage de la colonie du Tchad.

SEIGNOBOS C., 1983 —

Les gens du poney : les Marba-Mousseye. *Revue de Géographie du Cameroun*, université de Yaoundé, vol. IV, n° 1 : 9-38.

SEIGNOBOS C., TOURNEUX H.,

HENTIC A., PLANCHENAU D., 1987 —
Le poney du Logone. IEMVT, Études et synthèses de l'IEMVT, n° 23, 213 p.

SEIGNOBOS C., TOURNEUX H., 1992 —

Le poney et ses dénominations dans le bassin du Tchad (Histoire, Ethnologie et Linguistique). *Frankfurter Afrikanistische Blätter* n° 4 : 47-70.

SEIGNOBOS C., 1995 —

Les poneys du Logone à l'Adamawa, du XVII^e siècle à nos jours. In *Cavalieri dell'Africa*. Milano : Centro Studi Archeologia Africana : 233-253.

SEIGNOBOS C., 1996 —

Terroir de Siri (terroir pionnier tupuri dans la région de Touboro). DPGT-Sodecoton-Orstom, 80 p.

VALL E., 1994 —

La traction animale dans le Nord-Cameroun. Utilisation du poney Musey pour la culture attelée dans le Diamaré. IRZV-Cirad-EMVT, 9 p.

C

hameau, cheval, chien

Mythes et symboles de trois animaux domestiques touaregs

Edmond Bernus

On peut se demander pourquoi privilégier ces trois animaux, alors que la vache, la chèvre et le mouton ou encore l'âne jouent un rôle considérable chez les Touaregs. La vache est un animal nourricier, alors que le bœuf tire la puisette du fond des puits et que le bœuf-porteur est la monture des femmes juchées sur les bagages au cours des déplacements. Les petits ruminants sont indispensables pour leur contribution en lait, en fromage et pour leurs peaux associées à la fabrication du velum des tentes, des outres, des sacs ou des cordes. Enfin, si l'âne est l'animal repoussoir, l'image négative de la société, la vie s'arrête dans un campement lorsqu'il disparaît : le ravitaillement en eau n'est plus assuré. Chacun de ces animaux mériterait un développement particulier.

Si nous avons choisi le chameau, le cheval et le chien, ce n'est pas pour la facilité d'une lettre commune qui pourrait donner un titre accrocheur – 3 C ou C 3 – formule magique permettant comme le C 14 d'analyser une société, non par ses charbons, mais par ses animaux. Ce choix est dicté par le fait que ces animaux sont liés à l'histoire des Touaregs et que, plus que les autres, ils possèdent une valeur symbolique.



Figure 1
Course de chameliers au cours de fêtes estivales
de la « cure salée » dans les plaines au nord d'In Gall.
(Cliché E. Bernus)

Le chameau

Le chameau est l'animal emblématique de la société touarègue et les images des agences de tourisme montrent inévitablement la haute silhouette d'un chamelier enturbanné sur une selle à pommeau en croix rompant un paysage aux lignes horizontales d'un reg. Le Touareg, comme le Maure et le Bédouin, est associé au chameau, plus exactement au dromadaire (*Camelus dromedarius*). Le chameau est au Touareg ce que le zébu bororodji aux longues cornes en lyre est au Bodaado, le Peul nomade.

Chez les Kel Ahaggar, certains auteurs (Nicolaisen 1963 : 408) ont fait l'hypothèse que la société touarègue était composée de strates successivement arrivées : les nobles étaient des éleveurs de chameaux qui se sont imposés à des populations trouvées sur place, éleveurs de chèvres et qui sont devenus les tribus de vassaux ou de plébéiens (*imghad*). Ces derniers, qui n'avaient pas le droit d'élever des

chameaux, ne portent-ils pas le nom de Kel Ulli, ceux des chèvres ? On a pu aussi (Nicolas 1950 :189) rapprocher le terme de vassal (*amghid* plur. *imghad*) de celui de chevreau (*egheid*). En définitive, dans toutes les traditions, le chameau est l'animal associé à l'aristocratie guerrière. Dans la boucle du Niger, d'anciens serfs se constituent des troupeaux de chameaux, pour se rapprocher du modèle de l'aristocratie et faire oublier une origine dont ils cherchent à effacer le souvenir.

On peut vérifier l'intérêt que la société touarègue porte à cet animal par le vocabulaire qui lui est consacré. Le *Dictionnaire du Père de Foucauld* (1951-1952) contient 54 termes se référant au chameau. Parmi ce riche vocabulaire, on peut distinguer des termes génériques, ceux se référant à l'usage (selle, bât), à l'état (pour un mâle, castré ou non, en rut etc. ; pour une femelle, pleine, suitée, stérile etc.), à la robe, au sexe, à l'âge : ainsi des termes distinguent les chamelons en voie d'être sevrés et attachés par le cou et les non sevrés arrimés à un piquet enfoncé dans le sol auprès de leurs mères ; enfin des termes se référant au caractère (criard) ou au comportement (au pas alerte, lourd). On retrouve le même intérêt pour le chameau qu'expriment les Maures dans leur vocabulaire décrit par V. Monteil (1952).

Le chameau répond à de nombreuses fonctions. C'est l'animal de selle, le méhari que tout homme adulte souhaite posséder et qu'on préfère avec une robe unie, claire, presque blanche (*ebeideg* qui désigne un chameau blanc, mais aussi un voleur) : chaque jeune homme proclame qu'il possède la monture la plus belle et la plus rapide : il défie tous les autres à la course et dans des concours où chacun veut prouver que son chameau est le mieux dressé. Le chameau est aussi l'animal de bât, habitué à la marche processionnaire ; il possède souvent une robe pie, des yeux vairons, une vue réputée basse, en particulier chez les Touaregs de l'Aïr ou originaires de l'Aïr (Kel Geres par ex.).

C'est enfin l'animal nourricier, la chamelle dont la production laitière est la plus importante de tous les animaux domestiques et dont le lait est préféré à tous les autres : il donne la force, la santé et ne communique aucune maladie. « Le lait de chamelle qui vient d'être trait est bu aussitôt. Léger, pétillant parce que les minces jets qui sortent des pis forment une mousse aérée, ce lait encore tiède est l'aliment préféré des vieillards et des malades. Son odeur et son goût s'affirment suivant

le pâturage dont s'est nourrie la chamelle : on retrouve le goût salé de l'*Artiplex halimus*, *aramas*, ou l'odeur de choux de l'*alouât* (*Schouwia purpurea*). Malgré le plaisir que l'on éprouve à boire du lait tiède ou même chaud, il est recommandé d'en boire avec mesure car il est plus difficile à digérer » (Gast 1968 : 141). Si l'animal de selle est recherché par tous, certains groupes, spécialistes du commerce caravanier, possèdent des animaux de bât avec des mâles très nombreux, d'autres un élevage laitier autoconsommé où les femelles sont majoritaires.

Le lait en général, et celui de chamelle avant tout, constitue plus qu'un aliment : il est le symbole de la vie et des techniques très élaborées ont été mises au point pour permettre de préserver le plus possible la production du lait pour l'homme lorsqu'il devient concurrent de l'animal pour ce précieux breuvage. Des techniques très élaborées ont été mises au point pour le sevrage et pour le maintien de la lactation des chameaux dont les petits sont morts à la naissance. Ces techniques ont été décrites (Bernus 1980 : 109-114) et témoignent d'une connaissance très fine de la psychologie animale : par des mannequins de paille couverts du placenta ou de la peau du chamelon décédé, par la simulation d'une nouvelle naissance, par des scénarios d'attaques pour provoquer une réaction de défense d'un chamelon par la chamelle et provoquer l'adoption de ce chamelon de substitution. Le sevrage, comme l'adoption du petit animal, vise, par toute une gamme d'artifices, à conserver du lait pour l'homme, au-delà des vicissitudes de la naissance et de la mort.

Les Touaregs possèdent des animaux domestiques variés, et si le chameau, chez eux, est presque toujours présent, son nombre relatif décroît des abords du Sahara aux approches de la zone sud sahélienne moins aride, domaine des cultures pluviales.

Cet intérêt majeur pour le chameau se manifeste dans la *taggalt*, compensation matrimoniale, animaux que la famille du mari doit apporter à celle de la jeune épousée pour sceller le mariage. Le choix du chameau se situe plus dans le symbole représenté par l'animal que dans sa valeur marchande. Il s'agit exclusivement de chameaux ou de chameaux pour les Touaregs nobles, qu'ils vivent au Sahara central (Kel Ghela pour les Kel Ahaggar), dans les zones sud-sahariennes (Kel Nan pour les Iwellemmeden) ou même en zone sahélienne

(Tatamaqaret pour les Kel Geres). Le nombre d'animaux varie, la règle voulant que la fille reçoive le même nombre d'animaux que sa mère.

Si le chameau est la monture la plus utilisée par l'homme, l'âne ne peut être que la monture d'un serviteur ou d'un vieillard à qui le chameau devient une monture dangereuse. Le harnachement du chameau est très sophistiqué. La selle de garrot, posée devant la bosse, permet au chamelier de diriger sa monture non seulement avec la rêne, mais aussi avec ses pieds nus posés sur le cou. La selle masculine, celle décorée au pommeau en croix (*tamzak*) – il en existe une autre à pommeau en palette – est devenue un objet si emblématique que toutes les agences de voyage en possèdent un modèle réduit sur leurs bureaux. Le chameau, en revanche, n'est la monture des femmes que chez les nobles et certains groupes religieux (*iberkoreyan* ou *imazwaghan* de l'Azawagh) et seulement de quelques femmes de groupes tributaires (*imghad*) appartenant aux familles les plus réputées ; la majorité des femmes se déplacent sur des ânes ou des bœufs-porteurs, posées sur le velum des tentes, les couvertures ou les cousins. La selle de chameaux des femmes (*tekhawit*), rare aujourd'hui dans tout le pays touareg, est posée comme un bât (*aruku*) destiné à porter des bagages, c'est-à-dire sur la bosse et non pas sur le garrot comme la selle masculine. Ces équipements sophistiqués témoignent que le chameau constitue la monture de prestige de toute une société, comme chez les Maures ou les Bédouins.

Si, dans la poésie lyrique, la femme aimée est souvent comparée à une génisse chez les Peuls, elle s'identifie chez les Touaregs à une chamelle :

« Elle est plus belle qu'une chamelle blanche qui s'est reposée six mois, est entraînée et grasse, a une belle bosse »

(Foucauld 1925 : I, 527-528).

L'image de la beauté féminine est toujours associée à des formes amples et les vers suivants reprennent le même thème :

« Kouka est le mirage des vallons.

Le parfum qu'elle exhale l'emporte sur ceux qu'apportent les caravanes ;

elle est plus belle que la foule des pèlerins faisant le pèlerinage à La Mecque ;

elle est plus belle que des chamelonnes blanches dont chacune tête le lait de 2 chamelles. »

(Foucauld 1930 : II, 73).

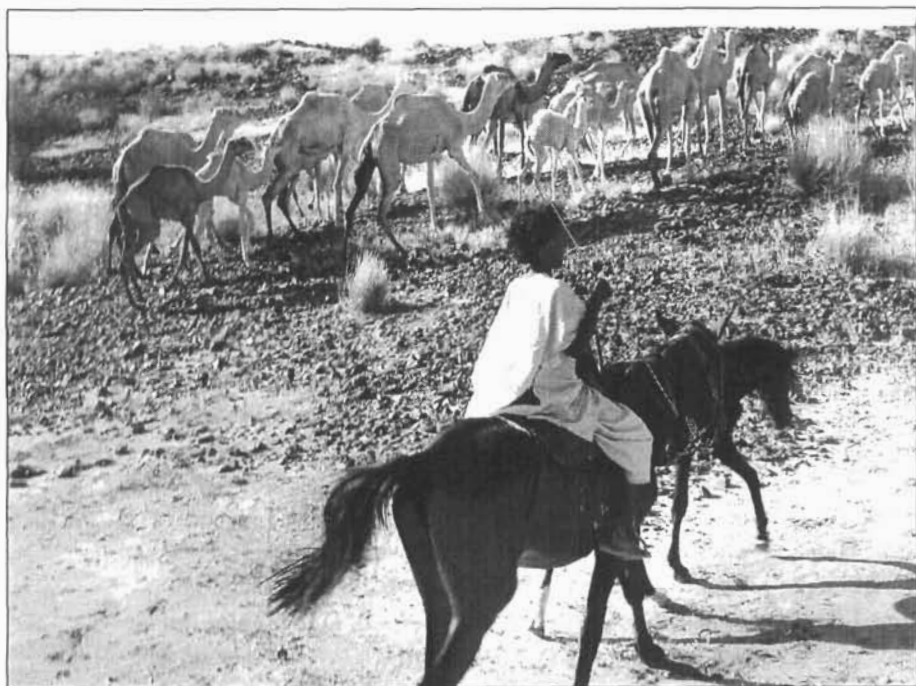


Figure 2

Jeune berger à cheval, suivant le troupeau de chamelons au cours de la nomadisation estivale de la « cure salée ». Niger, sud d'In Gall. (Cliché E. Bernus)

Le terme final de la comparaison se rattache à un fait exceptionnel : des chamelonnes blanches – c'est la robe la plus appréciée – tétant chacune deux chamelles. Quand on sait la rivalité qui existe entre l'homme et l'animal pour le lait – on abandonne au chamelon le reste du lait après la traite qu'il a amorcée – on peut mesurer combien est extraordinaire le fait de laisser la production du lait de deux laitières à un petit animal. Seuls de riches éleveurs peuvent se permettre de prélever sur la nourriture des hommes la production d'une chamelle dans le seul but du développement précoce de chamelons. Cela rappelle l'engraissement des femmes naguère pratiqué dans l'aristocratie : jeunes chamelles et jeunes femmes sont associées dans une même suralimentation à base de lait qui provoque l'amplitude des formes et un passage souvent prématuré de l'adolescence à l'âge adulte.

Le cheval

Le cheval n'est pas associé comme le chameau à l'ensemble de la société touarègue. Il est rare, élevé par quelques personnalités : c'est un animal qui ne peut se contenter des pâturages offerts par la nature et il faut lui donner des céréales, du mil en général, et du lait. Il s'agit ici du *Bagzan*, le cheval le plus prestigieux, auquel on attribue des qualités fabuleuses. Le cheval touareg *bagzan* est à la fois connu et décrit par les vétérinaires (Doutressoulle, 1947 : 242) et les spécialistes de l'histoire des animaux domestiques (Epstein, 1971 : II, 429) pour ses caractéristiques physiques – il se rattache à la race arabe –, et perçu par les Touaregs comme un animal capable d'exploits surnaturels qui l'apparentent à Pégase (Bernus 1995 : 75-86).

Chez les Touaregs, il existe plusieurs termes pour désigner le cheval. Ce sont d'abord des termes génériques (*ais*, *ebäge*), variant d'une région à l'autre. Il existe également des termes qui connotent un jugement de valeur : *efäkre* désigne un cheval de mauvaise qualité, de mauvaise naissance que tout oppose au *bagzan*, dont les généalogies sont connues, et dont l'origine est liée à la tradition sur l'origine du Sultan solidement ancrée à Agadez.

Cette origine est relatée dans plusieurs traditions (Bernus 1995 : 76-77). Parmi les références, on retrouve celle des Monts Bagzan, celle d'Istanbul et celle du Bornou, dont le Sultan exerçait son influence sur l'Aïr avant la création du sultanat d'Agadez dont il faut rappeler la tradition d'origine :

« Les Sultans actuels de l'Ayar, tout comme leur branche cadette installée en Adar, portent le nom officiel d'*Istanbulawa*, c'est-à-dire *gens d'Istanbul* » (Hamani 1989 : 133). Les traditions orales ainsi que les *tarikhs des chroniques d'Agadès*, publiées par Urvoy (1934 : 145-177) rapportent qu'une délégation de l'Aïr se rendit à Istanbul pour demander au Sultan local de lui donner un chef, les tribus n'arrivant pas à s'entendre pour en trouver un parmi elles. Le Sultan désigna Yunus, le fils d'une de ses concubines, esclave noire : Yunus fut le premier Sultan d'Agadez selon cette tradition qui donna lieu à bien des controverses. Deux de ces traditions montrent l'origine commune du premier Sultan et du premier cheval *bagzan* : un homme et un cheval sont tous les deux venus d'Istanbul et ont l'un et l'autre fait

souche dans l'Aïr. En outre, le fait que l'origine de la jument-mère se trouve dans les monts Bagzan n'est pas indifférente : il s'agit d'une forteresse naturelle presque fermée qui ne s'ouvre que par quelques défilés : c'est là que se réfugièrent les Touaregs pour résister aux envoyés du Sultan Bornou et à leurs exactions. Habités aujourd'hui par des éleveurs-jardiniers-caravaniers, les monts Bagzan, point culminant de l'Aïr (2022 mètres) à l'Idoukal-n-Taghes, peuvent être considérés comme le cœur de ce grand massif.

Nos informations ont été recueillies chez les Touaregs Kel Geres et Itesen, originaires de l'Aïr qu'ils ont quitté au XVIII^e siècle et qui vivent aujourd'hui dans le Gober-Tudu, au sud du Niger, zone agropastorale productrice de mil qui constitue la nourriture principale des chevaux. Les Kel Geres rapportent qu'autrefois le *tambari* et les *ighollan* envoyaient chaque année en fin de saison des pluies une jument *bagzan* au Serkin Musulmi de Sokoto en Nigeria, le successeur d'Usman dan Fodio, le fondateur de l'empire de Sokoto : en signe d'allégeance ils donnaient ce qu'ils avaient de plus précieux. Nous avons également interrogé les Touaregs de l'Azawagh, entre Abalak et In Gall, c'est-à-dire en zone exclusivement pastorale.

Naguère un Touareg de bonne souche ne pouvait monter qu'un cheval *bagzan* : être vu sur un *efäkire*, cheval médiocre, aurait été considéré comme une déchéance. Aujourd'hui les chevaux sont rares et le *Bagzan* une exception : on peut faire le compte des principaux propriétaires et ils se connaissent. Le prix du *Bagzan* est tel que les risques encourus par les propriétaires sont grands et que ceux-ci préfèrent souvent partager la propriété d'un *Bagzan*. On a coutume de diviser une patte en trois parties, autrement dit chaque animal comprend douze parts : le terme qui désigne une part est *aduf* (plur. *idufän*) et signifie littéralement « os à moelle ». Les copropriétaires ont successivement la garde de l'animal. On peut évaluer la valeur d'un poulain ou d'un *aduf* par rapport à d'autres types d'animaux, mais la valeur marchande du *Bagzan* a moins d'importance que sa réputation : ses exploits du passé n'ont pas de prix.

Dans les poèmes épiques relatant les grandes batailles du XIX^e siècle, le cheval *bagzan* est souvent cité, associé à son cavalier. À Shin-Ziggarän (60 km à l'ouest d'In Gall), pendant l'automne 1971, alors que les Kel Geres revenaient comme chaque année de la nomadi-

sation estivale de la « cure salée », une terrible bataille les opposa aux Kel Denneg.

« On dit que l'eau de la mare de Shin-Ziggarän finit par devenir rouge de sang. Les Kel Denneg se trouvaient entre les Kel Geres et l'eau et ils les empêchaient de l'atteindre [...]. Albäka "Edäl-Berkäw" äg-Khemmed-Ekhmudu de la tribu des Essherifän par sa mère, et des Inusufa par son père, prit part à ce combat : c'était un guerrier excellent et en même temps un poète, et il fit sur cette rencontre le poème suivant :

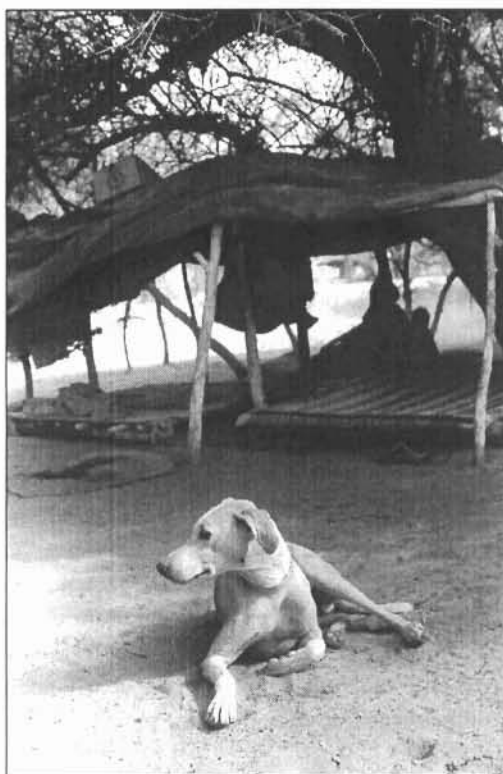
"Shin-Ziggarän, que Dieu te maudisse
que l'honneur t'abandonne ! que d'ennemis !
Que de fusils ! Que d'épées !
Que de chevaux différents !
[...] Isyäd non plus ne craignait pas les ennemis,
il avait monté Ajägarwal, armé d'une *tarma*.
C'était précisément le cheval de Bägzän qu'on avait vu à la compétition,
il le fit galoper, le fit s'accroupir, l'arrêta si brusquement qu'il fit
un sillon,
il para les coups de face, il para ceux de derrière,
il para ceux de droite, il para les coups attendus qui ne venaient
pas" »

(Alawjeli 1975 : 82).

Les chevaux engagés dans les combats peuvent être identifiés car leur nom est cité, associé à celui de leur maître. C'est Ajärgäwal, appartenant à Isyäd qui vient d'être nommé et ce sont bien d'autres comme Altagh, cheval d'Afellan, un des héros de l'époque, à la fois guerrier redoutable et amant redouté ; c'est aussi Aglan, cheval à pattes et chanfrein blancs, appartenant à Alhäwa des Kel Denneg.

Le cheval *bagzan* était si rapide qu'on ne pouvait le monter sans danger si ses pattes postérieures n'étaient pas entravées au-dessous du genou. Sans ces entraves servant de freins, le cavalier risquait de se fracasser sur une montagne ou de tomber dans une forêt. Telle était la réputation du *Bagzan* : la tradition le rattachait au mythe d'origine du Sultan d'Agadez et lui attribuait des qualités quasi surnaturelles qui évoquaient inévitablement Pégase. Le *Bagzan* cependant n'est pas un spécimen unique et ses propriétaires sont bien identifiés, aujourd'hui encore. Comme Bucéphale qu'Alexandre avait su maîtriser en

■ Figure 3
Lévrier dans un
campement touareg
au sud d'In Gall
au cours
de la saison sèche.
(Cliché E. Bernus)



corrigeant la peur qu'il avait de son ombre en le présentant face au soleil, les *Bagzan* étaient dressés par leurs maîtres pour combattre avec eux : leurs qualités servaient à magnifier le courage des cavaliers et à rehausser le prestige de l'aristocratie. Dans la mémoire des guerres passées, ils sont un peu Pégase et plus souvent Bucéphale, en rendant possible des exploits fabuleux, en permettant aux guerriers de se surpasser, en n'abandonnant jamais leurs maîtres à l'issue d'un combat malheureux. L'homme et sa monture sont associés pour le meilleur et pour le pire.

Les batailles et les rezzous terminés, les *Bagzan* comme leurs maîtres sont devenus des guerriers retraités dont les hauts faits sont désormais chantés par les poètes. Avec des saillies contrôlées, les *Bagzan* peu nombreux, bien répertoriés, ont constitué dans l'espèce chevaline ouest-africaine une aristocratie : l'isolat d'une race arabe, liée à quelques personnalités d'une minorité touarègue (Bernus 1995 : 85).

Le chien

Le chien touareg est un lévrier qui est utilisé exclusivement pour la chasse, ce qui semble paradoxal pour un peuple pasteur. Cependant, parmi les chiens africains, le lévrier est toujours associé aux zones arides et parmi les lévriers du désert, le lévrier touareg possède une originalité qui l'a fait distinguer par les cynophiles sous le nom de « Lévrier de l'Azawakh » ou Azawakh. Selon la thèse du Dr Roussel (1975), « le lévrier touareg (azawakh) est un lévrier purement africain, identique à ceux qui vivaient dans les steppes africaines il y a plus de 5 000 ans ». Bien que ne partageant pas cette opinion, Przewdzicki (1984 : 257) estime que « les lévriers observés chez les Touaregs de l'Azawakh constituent une race pure. Peut-être, poursuit-il, existe-t-il ailleurs d'autres noyaux d'élevage équivalents ? S'il en est, leur nombre doit être faible. Pour ce qui concerne les lévriers des Touaregs de l'Azawakh, l'effectif se chiffre tout au plus à quelques dizaines ». Ce chiffre semble largement sous-estimé : il suffit de circuler en pays touareg pour infirmer cette affirmation d'une race canine en voie d'extinction. Le terme géographique d'Azawakh, qu'il vaudrait mieux écrire Azawagh, désigne la vaste vallée fossile et tout le réseau hydrographique qui lui est associé, issu de l'Aïr, qui traverse les auréoles successives du bassin sédimentaire des Iwellemmeden au Niger et au Mali, avant de gagner le fleuve Niger sous le nom de Dallol Bosso ou Boboye. Il désigne plus largement tout le pays touareg au nord de Tchénouba (Bernus 1990 : 1207-1209). « Le lévrier de l'Azawakh » est répertorié par les cynophiles sous le code n° 307 a, et ses caractères sont décrits dans différentes rubriques : apparence générale, taille, format, type, tête, encolure, corps, queue, membres antérieurs et postérieurs, allure, peau, poil, couleur etc. (Przewdzicki 1984 : 344-345).

Des recherches archéologiques récentes ont permis de fouiller des sites d'habitat néolithique où ont été inhumés des hommes et des animaux. Au site de Chin-Tafidet (Paris 1992 : 33-53 & 1984 : 7-75), situé dans les plaines au sud-ouest de l'Aïr, on a trouvé des vestiges variés. Il s'agit de squelettes humains ainsi que des squelettes de bovins, de petits ruminants et de canidés : les ossements de ces derniers ne sont pas dispersés et, par conséquent, ont été enterrés. Trois squelettes de chiens ont été découverts et on peut affirmer qu'ils appar-

tiennent au groupe des lévriers. Ces recherches ont donc montré la présence de lévriers inhumés par des « Soudaniens du Néolithique terminal, qui vivaient lors de la dernière période humide de l'Eghazer, entre 4000 et 3500 BP, c'est-à-dire entre 2600 et 1800 avant notre ère » (Paris 1992 : 53). Ainsi, le lévrier était présent dans l'Azawagh bien avant l'arrivée des Touaregs.

On retrouve chez le chien, comme chez le cheval, la même distinction entre le chien de mauvaise race et le chien noble, lévrier touareg dont on a contrôlé les croisements depuis des générations. Dans son célèbre dictionnaire, le Père de Foucauld (1951-1952 : II, 695), distingue le chien de race quelconque (*idi*), du lévrier (de race pure, haut sur jambes, mince de corps, rapide à la course (*oska*), « du chien à poils longs » (de race quelconque) (*aberhoh*), du « chien de mauvaise race » (*abaikor* ou *abeinous*) synonymes du précédent, ou encore du « chien croisé de lévrier et de chien à longs poils » (*akâmi*).

Dans l'Azawagh proprement dit et dans l'Aïr, on appelle le lévrier *idi* (plur. *idan*) et le chien de mauvaise race *abaykor* (plur. *ibikar*) (Alawjeli 1980 : 16 & 13; Nicolas 1950 : 11) alors que chiot est appelé *aykar*. Communément appelé *sloughi*, le lévrier africain était connu depuis longtemps au Maghreb chez les nomades. Le lévrier a été connu plus tard, lors de la lente pénétration du Sahara par les explorateurs : le lévrier azawagh est un chien à poils ras qui joue un rôle important et est présent dans tout le pays touareg. Seuls les nobles (*imajeghan*) et certains groupes religieux de l'Azawagh, en particulier les *iberkorayan* et *imazwaghan* ne possèdent pas de chiens : il est pour eux un animal lié à une activité, la chasse, qu'ils ne pratiquent pas et qui est la spécialité des tributaires (*imghad*). Le lévrier, cependant, est présent dans tous les campements, exception faite de cette minorité de nobles et de religieux.

On connaît la réputation de chasseurs de certaines tribus d'*imghad* : d'abord les Dag Ghali dans l'Ahaggar, chasseurs de mouflons, mais aussi les *imghad* de l'Azawagh, chasseurs de gazelles (*Gazella dama*, *dorcas*, *rufifrons*), d'autruches, et encore récemment d'antilopes (oryx) ; il s'agissait autrefois, dans certains cas, de chasses à courre où le cheval et le chameau remplaçaient le chien (Lhote 1951 & Brouin 1950 : 425-455) : on peut citer encore pour un passé proche (vers 1940), les Idebbedad, *iklan-n-egef* (affranchis) de la région de Télémssès pour la chasse au lion (Nicolas 1950 : 127-130).

Comme tous les animaux domestiques des sociétés pastorales, chaque lévrier porte un nom auquel il répond. Ce nom se rapporte souvent à une particularité physique, qui fait référence dans bien des cas à la robe. Chez les Iwellemmedan Kel Deneg du Niger, on note les robes suivantes : *edaber*, gris pigeon, en référence à la tourterelle ; *azerghaf*, pie, bicolore, qui désigne une race de chameaux utilisés par les Touaregs de l'Aïr pour former les caravanes du sel vers Fachi et Bilma ; *egheri*, rouge cuivré à cou blanc ; *abarog*, robe unie, grise, crème ; *arshi*, rayé ou tacheté, en référence au lycaon (*tarshit*) ; *azol*, chien aux yeux ou à la bouche cerclés de noir, référence à l'antimoine (*tazolt*) dont usent les Touaregs, hommes et femmes, pour rehausser l'éclat de leurs yeux. Chacun, cependant, peut donner, à sa guise, un nom à son chien : ainsi le petit-fils du chef des Illabakan avait appelé son chien *dog*, en souvenir des visites d'un missionnaire américain.

Chez les éleveurs touaregs du Niger, du Mali ou du Burkina Faso, le seul chien présent dans les campements est le lévrier azawagh. C'est un chien de chasse qui ne joue aucun rôle dans la garde des troupeaux. Il erre autour des tentes, passe les heures chaudes nonchalamment étendu à l'ombre d'un arbre ou d'une tente : s'il s'approche d'une coupe en bois contenant les reliefs d'un repas, on l'éloigne d'un geste brusque ou d'un jet de caillou.

Le lévrier répugne à un effort prolongé. Il pousse des pointes à 60 ou 70 km à l'heure, comme le constatent les automobilistes qui passent à proximité d'un campement : les lévriers sortent de leur torpeur pour suivre, accompagner ou précéder la voiture pendant quelques instants. Au cours des mouvances estivales de « la cure salée », les lévriers suivent avec nonchalance la longue colonne des animaux chargés et des troupeaux : ils s'arrêtent de temps à autre au pied d'un arbre, en se lovant dans un creux de sable ; parfois un lièvre ou une gazelle détale au bruit de la troupe, et alors, excités par les cris des jeunes gens, les lévriers s'élancent en folle poursuite, tentant de rabattre ce gibier vers les cavaliers ou chameliers qui suivent de loin.

Le lévrier, comme le cheval, est le seul animal domestique nourri par l'homme. Mais donner au cheval mil et lait est réservé aux très rares propriétaires de cet animal. Le lévrier, par contre, est un animal beaucoup plus répandu et dans les campements il reçoit du lait après la traite et le reste des repas : il est nourri comme l'homme et dans chaque famille il dispose d'une auge grossièrement taillée dans du bois et appelée *efagher-n-idi*, c'est-à-dire l'écuelle du chien.

Le lévrier ne se vend pas, mais on fait volontiers don de chiots aux parents ou amis qui en font la demande. Il fait tellement partie de la vie quotidienne que son image est utilisée dans des devinettes : « Devinez, devinez, qu'est-ce qui est plus grand assis que debout ? Le lévrier. » Il apparaît aussi dans des proverbes : « Les gens de la parole disent : "ce n'est pas le jour où tu veux chasser que tu vas dresser le lévrier". » Dans ces exemples, le lévrier sert de référence dans un jeu verbal ou dans une sentence morale, en tant qu'animal familier, connu de tous. Il peut aussi être cité pour évoquer la notion de beauté, de qualité : dans ce cas, le lévrier « s'emploie comme épithète de louange en parlant d'une personne ou d'un animal. Exemple : ta femme (est) une levrette [...], chameau (est) un lévrier [...], cette pièce de vers est une pièce comme n'en fait qu'un lévrier » (Foucauld 1951-1952 : IV, 1813).



Conclusion

En guise de conclusion, on pourrait tenter de chercher des points de convergence entre ces trois animaux domestiques. Le premier point réunit la chamelle et le lévrier qui, l'un et l'autre, sont inscrits au firmament et constituent des constellations (Bernus & Ag Sidiyene 1989 : 141-153). La Grande Ourse et la Petite Ourse sont appelées la chamelle et son chamelon, *Talamt d-awara-nnet*. Le chamelon, *awara*, est ici le chamelon nouveau-né pendant les six mois qui suivent sa naissance ; il tête (il est sevré au bout d'un an) et, chaque soir, il est attaché par une patte antérieure à un piquet enfoncé dans le sol près des tentes avant le retour des chameaux pour la traite. Ainsi, *awara*, le chamelon, c'est-à-dire la Petite Ourse, tourne autour de son piquet représenté par l'Étoile polaire, appelée *Tatrit ta-n Tamesna*, l'Étoile du Nord. *Talamt*, la Grande Ourse, se compose selon les Touaregs de quatre pieds (*idaran*) formant le Chariot de la Grande Ourse ; le chariot est relié au cou (*iri*) de la chamelle composé de trois étoiles, trois vertèbres cervicales (*tikerdaf-n-iri*), qui rejoignent une quatrième étoile, la tête (*eghaf*) de la chamelle.

Idi, le lévrier, est Sirius, l'étoile la plus brillante non seulement de la constellation du Grand Chien, mais de toute la voûte céleste. *Idi*,

comme en français, désigne aussi la constellation, puisque les étoiles qui suivent *idi* constituent sa queue.

Si l'Ourse est devenue Chamelle, changeant de type d'animal mais non de sexe, le Chien est resté le Chien, mais sous la forme du lévrier. Le cheval, en revanche, est absent et ne nous a pas été signalé comme une étoile ou une constellation de référence pour se situer dans le calendrier et dans l'espace. Pourtant, nous l'avons vu, le cheval *bagzan* fait penser à Pégase, constellation bien connue de notre voûte céleste.

Dans un tout autre registre, d'autres convergences peuvent être évoquées. Chameau, cheval et lévrier sont si appréciés des Touaregs que certains d'entre eux sont l'objet d'une attention permanente en ce qui concerne les croisements. Ce sont des animaux qui appartiennent à l'aristocratie du monde animal domestique et quelques uns, le méhari pour le chameau, ou le Bagzan pour le cheval, constituent un almanach de Gotha : ne serait-il pas possible dans ces conditions de tracer des généalogies de certains animaux, parallèles à celles de leurs maîtres ? C'est une piste à suivre, initiée par Bonfiglioli (1988 : 167-188), qui a réussi avec un petit groupe de Wod'aabe, Peuls nomades nigériens, à établir des généalogies de vaches sur plusieurs générations, permettant ainsi de reconstituer une histoire de pasteurs à travers la descendance d'une lignée animale primordiale. L'histoire des animaux peut éclairer celle des hommes.

La société touarègue reproduit chez les animaux domestiques une hiérarchie parallèle à la sienne. Le chameau et le cheval sont associés à l'aristocratie, alors que la chèvre a longtemps été l'apanage des vassaux. Si le chien est plutôt réservé aux vassaux et accessoirement aux groupes d'origine serve, c'est qu'il est l'auxiliaire indispensable pour les chasseurs spécialistes qu'ils sont. Les animaux domestiques sont le révélateur d'une société pastorale hiérarchisée et dans certains cas spécialisée : pour des animaux tel que le cheval et le chien, il existe, comme dans la société des hommes, une distinction entre l'animal noble, de bonne naissance et tous les autres indistinctement. Chez les Touaregs, le noble, bien né, est un « homme doué d'excellentes qualités, de qualité supérieure ». Au figuré, le terme de noble « se dit de toute personne, animal ou chose qu'on veut louer » (Foucauld 1951-1952 : II, 673). On retrouve dans le monde animal une même vision aristocratique du monde.

Bibliographie

- ALAWJELI Gh., 1975 —
Histoire des Kel-Denneg, K.-G. Prasse, Copenhague, Akademisk Forlag, 1 carte h.t., index, 195 p.
- ALAWJELI Gh., 1980 —
Lexique Touareg-Français, édition et révision, introduction et tableaux morph. par K.-G. Prasse, Copenhague, Akademisk Forlag, 284 p.
- BERNUS E., 1980 —
Vocabulaire relatif aux techniques d'adoption par les animaux en milieu touareg. *Journal des Africanistes*, t. 50, fasc. 2 : 109-114.
- BERNUS E., 1981 (1^{re} éd.) et 1993 (2^e éd.) —
Touaregs nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur, Paris, Orstom, mémoire 94 (1^{re} éd.), Paris, L'Harmattan (2^e éd.).
- BERNUS E., 1990 —
A 340 « Azawagh (Azawagh, Azawaq, Azawak) », in *Encyclopédie Berbère*, VIII, Aix-en-Provence, Edisud : 1207-1209.
- BERNUS E., 1995 —
Le cheval bagzan des Touaregs. Pégase ou Bucéphale ? In *Cavalieri dell'Africa storia, iconografia, simbolismo*, a cura di Gigi Pezzoli, Centro Studi Archeologia Africana, p. 75-86.
- BERNUS E. (sous-presse) —
Du lévrier touareg. In *Mélanges offerts au Professeur X. de Planhol*, Publications de l'université de Paris-Sorbonne.
- BERNUS E., AG-SIDIYENE E., 1989 —
Étoiles et constellations chez les nomades. In *AWAL, Cahiers d'Études Berbères*, Paris, éditions de la Maison des sciences de l'homme, 5, 1989 : 141-153.
- BONFIGLIOLI A. M., 1988 —
Dudal. Histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe WoDaaBe du Niger, Paris, Cambridge Univ. Press & Maison des sciences de l'homme, 291 p.
- BROUIN G., 1950 —
Note sur les ongulés du cercle d'Agadez et leur chasse. In *Larose, Contribution à l'étude de l'Aïr*, Paris, Mémoire de l'Ifan n° 10 : 425-455.
- DOUTRESSOULLE G., 1947 —
L'élevage en Afrique occidentale française, Paris, Larose, 298 p.
- EPSTEIN H., 1971 —
The origin of the domestic animals of Africa, New-York, Africana Pub. Corp, 2 vol., 629 p.
- FOUCAULD C. de, 1925-1930 —
Poésies touarègues, dialecte de l'Ahaggar, Paris, Leroux, 658 p. et 461 p.
- FOUCAULD (Père Ch. de), 1951-1952 —
Dictionnaire Touareg-français (dialecte de l'Ahaggar), Paris, Imprimerie nationale, 4 vol. ; 2 022 p.
- GAST M., 1968 —
Préface de G. Camps, *Alimentation des populations de l'Ahaggar, Étude ethnographique*, Mémoire du Crape, VIII, Paris, Arts et Métiers graphiques, 457 p.
- HAMANI D. M., 1989 —
Au carrefour du Soudan et de la Berbérie : le sultanat touareg de l'Ayar, Niamey, Études nigériennes n° 55, 521 p.

- LHOTE H., 1951 —
La chasse chez les Touaregs, Paris, Amiot-Dumont, 245 p.
- MONTEIL V., 1952 —
Essai sur le chameau au Sahara occidental, Études mauritaniennes, II, Saint-Louis du Sénégal.
- NICOLAISEN J., 1963 —
Ecology and Culture of the pastoral tuareg, The National Museum of Copenhagen, 548 p.
- NICOLAS F., 1950 —
Tamesna. Les loulemmeden de l'Est ou Touâreg « Kel Dinnik ». Cercle de Tâwa, colonie du Niger, Paris, Imprimerie nationale, 279 p.
- PARIS F., 1984 —
Les sépultures du Néolithique final à l'Islam. In La région d'In Gall/Tegiddan-Tesemt, Programme archéologique d'urgence III, *Études nigériennes* n° 50, Niamey, 233 p.
- PARIS F., 1992 —
Chin-Tafidet, village néolithique. In *Mémoire de sable*, *Journal des Africanistes*, 62, (2) : 33-53.
- PRZEZDZIECKI X., 1984 —
Le destin des lévriers, Cagnes-sur-Mer, Edica, 376 p.
- ROUSSEL Dr J.-F., 1975 —
Des lévriers du Sud Saharien, thèse de Doctorat vétérinaire, Toulouse.
- URVOY Y., 1934 —
Chronique d'Agadès. *Journal de la Société des Africanistes*, t. IV, fasc. 2 : 145-177.

« Se faire pleurer comme une femme »

La signification symbolique du taureau
et l'introduction récente de la vache
chez les Mafa (Nord-Cameroun)

José C.M. Van Santen

Juliette Schaafsma

Les Mafa, une des populations des monts Mandara au nord du Cameroun, sont généralement considérés comme des agriculteurs vivant en autosubsistance. Le mil, avec ses multiples variétés, constitue jusqu'à présent leur culture de base. La plupart possèdent quelques moutons, chèvres ou volailles. Les caprins et les ovins entrent dans la dot et les sacrifices en faveur des membres de la famille (Martin 1970 : 128 ; Van Santen 1993).

La région où vivent les Mafa, avec ses terrasses difficiles d'accès, se caractérise par la faiblesse de l'élevage bovin (Hallaire 1991 : 55). Pourtant, beaucoup de ménages mafa possèdent un « bœuf de case », un taureau de race zébu qui est sacrifié à la fête du taureau, le *maray* (Van Santen 1993 : 200). Il ne doit jamais quitter son étable et son sacrifice sert à la perpétuation des clans de cette société patriarcale.

Jusqu'à un passé proche, il était rare de trouver des vaches chez les Mafa, aussi Van Santen (1993) en a-t-elle conclu que les vaches n'étaient pas partie prenante du système social. Pourtant, à notre grande surprise en 1997, les étudiants de Van Santen qui faisaient des recherches dans la région de Gouzda, de même que leurs informateurs, mentionnaient la présence de bovins dans la société mafa comme s'ils y avaient toujours été.

Nous insisterons donc ici sur la place des bovins dans la société mafa en général, et sur l'importance et la position symbolique du taureau dans leur cosmologie. Nous tenterons de montrer que, au contraire de ce qu'a suggéré Boutrais pour les Mofu, le rituel autour du taureau chez les Mafa n'est pas une simple survivance d'une ancienne activité pastorale, mais qu'il sert à restituer l'équilibre des catégories masculines et féminines, qui sont à la base du système classificatoire mafa. Pour ce faire nous évoquerons un autre rituel où se manifeste l'importance du dualisme dans la cosmologie mafa. Enfin l'accroissement du nombre des vaches, qui semble lié à l'effondrement de l'ancien système symbolique, sera discuté. Cette évolution résulte de l'abandon de l'ancienne religion par les populations converties au christianisme. Mais nous dirons d'abord quelques mots des Mafa, de leur environnement naturel et de leur élevage.

Les Mafa et leur système agraire

Les monts Mandara se composent d'un ensemble de plateaux et de massifs granitiques dont l'altitude dépasse souvent 1 000 mètres (Martin 1970 : 17). Ces montagnes sont peuplées par de multiples ethnies (Podlewski 1966), parmi lesquelles les Mafa constituent un groupe relativement homogène. En raison de la très forte densité démographique qui caractérise cette région, les Mafa occupent les plateaux, les piémonts ainsi que les massifs les plus inaccessibles et les plus élevés des monts Mandara (Iyebi-Mandjek 1993).

L'habitat des Mafa est dispersé. L'unité économique, sociale et politique de base est la famille élémentaire (*gay*), qui se compose du père, de sa ou ses femmes et de leurs enfants (Martin 1970 ; Van Santen 1993). Le père de famille était l'autorité essentielle, en l'absence de structure politique centralisée. Jusqu'au début de ce siècle les Mafa surent préserver leur indépendance face aux royaumes voisins, grâce à l'inaccessibilité de la zone qu'ils occupent. S'ils furent souvent victimes d'attaques, ils réussirent néanmoins à conserver leur autonomie jusqu'à la colonisation (Van Santen 1993 ; Burnham 1996).

Le relief, le régime irrégulier des pluies et les sols pauvres et fragiles font des monts Mandara un milieu souvent décrit comme hostile et contraignant (Martin 1970). Pourtant les Mafa ont su y développer un système agricole garantissant une production stable et durable (Riddell & Campbell 1986). Selon Boutrais (1987 : 20), les montagnes les plus densément peuplées doivent leur réussite agraire dans une large mesure à leur métallurgie. La maîtrise de l'eau et des sols, à l'aide de terrasses et de drains, est un autre facteur de succès. Mais malgré ses remarquables performances, l'agriculture mafa ne produit aucun surplus commercialisable. Selon Iyebi-Mandjek (1993 : 4) on peut même parler de surpeuplement puisqu'il y a des paysans sans terre et des menaces fréquentes de famine.



L'élevage chez les Mafa

La forte pression démographique et l'intensivité de l'agriculture ne laissent aucune place aux pâturages. Mais si les Mafa sont avant tout des agriculteurs, chaque ménage montagnard ou presque possède quelques chèvres ou moutons, qui servent aux besoins religieux et sociaux, et non pour le lait ou la viande. Les chèvres sont sacrifiées aux ancêtres, lors des enterrements et, en d'autres circonstances, elles peuvent aussi être données en compensation matrimoniale.

Selon Hallaire (1991) les moutons, récemment introduits, ne peuvent pas être sacrifiés. Ils sont fréquemment utilisés dans les échanges matrimoniaux. Aujourd'hui les moutons et les chèvres servent à payer la location des champs ou à rembourser les dettes. Il s'agit donc d'un petit capital¹. Ils appartiennent généralement à l'homme, mais la femme peut de nos jours en acheter ou contribuer à leur achat.

Même les volailles ont un rôle important dans la vie sociale et religieuse des Mafa et chaque ménage se doit d'en posséder. Les coqs et les poules sont sacrifiés en de nombreuses occasions. La poule est

¹ Auparavant, ils étaient aussi vendus dans le but de payer les impôts. Mais depuis 1995 les montagnards sont dispensés de cette obligation. Ils payent maintenant les impôts sur ce qu'ils vendent au marché.

souvent offerte à celui qui a prêté un champ ou bien à quelqu'un que l'on veut honorer ou remercier (Hallaire 1991 : 51). L'élevage des volailles est une activité spécifiquement féminine.

Les Mafa utilisent les déjections animales pour maintenir la fertilité de leurs champs, et le fumier fourni par le cheptel est d'excellente qualité (Martin 1970; Boulet 1975)². L'élevage se fait en stabulation. Durant la saison des pluies, les chèvres et moutons sont enfermés à l'étable, ce qui nécessite un apport en eau (par les hommes et les femmes) et en fourrage. Couper l'herbe pour les animaux est l'une des tâches quotidiennes de l'homme, avec l'aide des enfants. Après les récoltes, les moutons et les chèvres sont lâchés dans les champs pour y brouter ce qui reste, pendant toute la saison sèche.

L'élevage bovin chez les agriculteurs montagnards est embryonnaire et certains groupes ne le pratiquent pas (Hallaire 1991). Compte tenu du milieu naturel des monts Mandara, l'absence de bovins se comprend facilement. Les terrasses construites sur les pentes seraient en effet facilement détruites par des bovins. Pourtant Seignobos (1982) pense qu'autrefois les Mafa possédaient plus de bovins qu'aujourd'hui. Dans son étude sur l'architecture traditionnelle, figure une photo du sommet de Ziver avec des pâtures et il fait à son propos la remarque suivante :

« [...] une cuvette sommitale qui est occupée par deux pâtures reliés entre eux et clôturés de haies où convergent les terrasses, puis les « champs en relief ». Une source résurgente se maintient toute l'année dans la partie méridionale. Ces pâtures pourraient être la clef de voûte anti-érosive de cette vallée haute comme semble suggérer la présence d'autres enclos du même type sur les massifs voisins. Toutefois, leur importance, compte tenu du manque de terre, laisse à penser qu'ils pourraient être relictuels et témoins d'une économie montagnarde passée plus agropastorale » (Seignobos 1982 : 36).

Si les bœufs occupent la première place dans l'élevage des plaines voisines du Diamaré, ils arrivent en dernière position en montagne, loin derrière les moutons et les chèvres. Selon Hallaire (1991 : 55)

² Une fois brûlées, les déjections animales servent aussi à saler la sauce qui accompagne la boule de mil (Hallaire 1991). Les forgerons les emploient également dans la médecine traditionnelle (Riddell & Campbell 1986).

les fortes disparités que l'on observe, suivant les secteurs, tiennent en premier lieu au nombre de pasteurs peuls en présence. Ces derniers vivent la plupart du temps sur les hauts plateaux intérieurs. Ils sont surtout nombreux sur les plateaux de Mokolo et de Mogodé, régions d'élevage par excellence, où est recensée environ la moitié des effectifs bovins et ovins de cette zone. Les rapports cheptel/population sont également liés aux densités. Les montagnards très nombreux du nord ne peuvent développer autant leur petit élevage que ceux du sud, pour lesquels l'espace ne manque pas (Hallaire, *ibid.*). Pour quelques bovins en sus, on réserve de petites zones de pâturages entourées d'épineux.

Durant ces dernières décennies, dans la plupart des régions mafa, l'élevage bovin était quasi inexistant. Selon les Mafa, les « bœufs »³ tirent leur origine de l'eau : c'est le génie des eaux (*kre-nehed*) qui leur a donné la vie. Comme l'a observé Van Santen, les Mafa reconnaissent leur ignorance dans le domaine de la magie de l'eau, et c'est à leurs yeux la raison pour laquelle ils n'ont pas beaucoup de bovins. Les Peuls M'Bororo au contraire, d'après eux, savent manipuler le génie de l'eau et c'est pour cela qu'ils ont beaucoup de bovins. De plus, les Mafa ne cherchent pas à consommer le lait. Même aujourd'hui, ils conçoivent mal que quelqu'un puisse boire du lait ou manger du beurre pour son plaisir. Doit-on voir dans ce fait la marque d'une opposition aux Peuls ? Toujours est-il que dans les contes mafa, d'après Van Santen, les bovins n'interviennent pas alors que les rapports entre animaux domestiques et sauvages y occupent pourtant une place considérable.

Contrairement à d'autres régions et groupes ethniques d'Afrique, en particulier chez les Kapsiki, voisins directs des Mafa (Van Beek 1987), où les bovins entrent dans les compensations matrimoniales, chez les Mafa seul le taureau a une place dans le système social et symbolique. Il est engraisé à l'étable pendant une ou plusieurs années et n'en sort que pour être sacrifié à l'occasion de la fête du taureau, le *maray*, au cours de laquelle chaque chef de famille sacrifie un taureau

³ Pour parler des bovins, les Mafa, comme beaucoup d'autres populations du Cameroun, utilisent généralement le terme de « bœufs », sans pour autant référer nécessairement à des animaux castrés. C'est dans ce sens aussi que nous employons ce mot.

aux ancêtres (Boulet 1975 ; Hallaire 1991 ; Graffenried 1984 ; Van Santen 1993). On utilise à cette fin le zébu, qui doit être acheté en plaine. Boutrais (1987 : 17) a suggéré pour les groupes mofu⁴ que :

« Cérémonie religieuse, le *maray* reconstitue d'une certaine manière l'histoire du peuplement montagnard. C'était une institution des groupes originaires de plaine. Ils la pratiquaient déjà avant d'accéder aux montagnes. Malgré toutes les difficultés qu'il soulève en milieu montagnard densément peuplé, l'élevage bovin s'est maintenu à travers les siècles d'une manière symbolique, grâce à sa finalité religieuse. »

Concernant l'élevage des bovins à l'étable, Boutrais observe que :

« L'installation en montagne, ou plutôt la densification du peuplement montagnard, posa en termes dramatiques la question de la survie du cheptel bovin. Bientôt, il ne fut plus possible de le laisser déambuler en vaine pâture. Il fallut se résigner à un élevage à l'étable. Cela supposait un apport régulier de fourrage et un abreuvement sur place, tâches accaparantes s'il en est. [...] Du moins, l'attachement des anciens à *tla gwa*, le bœuf de case, atteste-t-il encore de leur ancienne activité pastorale » (Boutrais 1987 : 17).

Chaque homme mafa s'efforçait autrefois d'avoir son « taureau de case », en dépit du supplément de travail que cela impliquait, afin de faire ce sacrifice. Celui qui n'avait pas réussi, au moins une fois dans sa vie, à « pleurer un taureau, n'a pas les honneurs funéraires de l'homme. Il est pleuré comme une femme » (Boisseau & Soula 1974 : 490 cité par Hallaire 1991 : 57). En effet, l'homme qui a fait la fête du bœuf, le *maray*, n'est pas enterré comme les autres (Van Santen 1995).

Mais le « taureau de case » des Mafa n'est pas nécessairement une survivance d'une ancienne activité pastorale, comme le suggère Boutrais pour les Mofu. À notre avis, le taureau et son rituel, le *maray*, servent à rétablir l'équilibre entre les catégories masculines et féminines, ce que nous tenterons de montrer.

⁴ C'est la phrase suivante qui laisse entendre qu'il parle de groupes mofu : « Il est significatif que les chefferies, une forme de centralisation politique complètement étrangère aux autres montagnards des monts Mandara [...] ». Dans cette région, seuls les Mofu ont des chefferies.

La fête du taureau

Le taureau sacré, on l'a vu, est mis dans une case qui lui est réservée à l'intérieur de la concession mafa jusqu'au jour de la fête de *maray*. Seuls les hommes dont le père ou le frère aîné a déjà sacrifié un taureau, au moins une fois, peuvent participer au *maray*.

La fête se déroule de la façon suivante : chaque jour plusieurs familles y participent. Les conseillers, nommés par le chef de la montagne, sont les premiers à se placer à côté des sacrifiants. Les purificateurs (*zugula*) jouent également un rôle important dans cette festivité. Ces derniers doivent protéger contre la sorcellerie (surtout contre les *mides*, les gens mauvais). Les *matsame*, personnes désignées pour jouer le rôle des diables, sont aussi présents pendant le *maray*.

Les habitants du pays visitent chaque concession qui participe à la fête. Ils restent à l'extérieur en dansant, chantant, et surtout en buvant. À l'intérieur, des offrandes de bière de mil sont faites et à cette occasion le deuxième fils (*m'aslaï*) joue un rôle important.

Bientôt le taureau, pour la première fois de sa vie, est lâché hors de l'étable par les purificateurs. Les exclamations excitées de la foule effrayent l'animal, qui se met à courir. Tout le monde le pourchasse et les membres de la belle-famille doivent l'attraper. Ils le renvoient en prétendant que c'est l'animal le plus dangereux du monde.

Ensuite on passe à une autre concession, en parlant fort, en chantant et en formant dans les montagnes des files colorées. La fête peut se prolonger pendant plusieurs jours. Le sacrifice du taureau lui-même n'a lieu qu'après plusieurs jours de fête, quand chacun est passé dans plusieurs familles du clan qui organise la fête (Van Santen 1993 : 200).

Selon Graffenried (1984 : 303), qui a étudié en détail des rituels similaires chez les peuples voisins, on peut conclure que du point de vue exégétique⁵ (Turner 1967 : 149), le taureau semble représenter le maître de la maison, le *bab gay*, ainsi que les autres membres de la famille, masculins et féminins. Ils obtiennent tous une part de viande⁶.

⁵ En interprétant les explications données par les informateurs.

Du point de vue opérationnel⁷, Graffenried considère que le rôle représentatif du taureau apparaît dans des événements tels que les libations et la cérémonie de la fête du taureau.

Mais d'autres symboles sont à prendre en considération, avant d'amorcer l'analyse du système symbolique (Turner 1967). Tout d'abord la case du taureau est féminine à l'intérieur, masculine à l'extérieur. La maison est un endroit où les habitants se sentent en sécurité. Ils disent ainsi : « Je suis dans le ventre de la maison », *i ndzi t' hwud gi* (Boisseau et Soula 1974 : 122).

Ce rituel, qui selon Van Santen (1993 : 209) sert l'intérêt de la société patrilinéaire et patriarcale, est aussi marqué du principe pair. Chez les Mafa le principe impair est masculin, et le principe pair féminin⁸. Le chef de la montagne par exemple, qui ne peut sortir de chez lui, nomme des conseillers en nombre pair. Leur tâche principale est de veiller à ce que les familles participant à la fête pendant la journée soient en nombre pair. Le nombre des purificateurs, le nombre des jours de fête, la quantité de bouchées et de gorgées avalées doivent aussi être en nombre pair.

L'importance de l'équilibre entre les principes pair et impair se manifeste aussi ailleurs. Ainsi les concessions où dorment les conseillers et les purificateurs sont telles que :

1. Les conseillers (en nombre pair, principe féminin) dorment dans la première maison où le *maray* sera fêté le lendemain (le un est impair, principe masculin);
2. Personne ne dort dans la deuxième maison (paire, principe féminin);
3. Les purificateurs qui ont une corde féminine (paire) restent dans la troisième (impaire) maison (pair et impair sont associés):

⁶ Mais, contrairement aux autres enfants qui devront tous partager le même morceau de viande, la première fille aura une partie du dos pour elle seule.

⁷ En liant la signification des symboles aux contextes où ils sont utilisés. Le contexte englobe aussi les gestes, les expressions et autres aspects non-verbaux.

⁸ Il y a énormément de preuves de cette division. Entre autres, si le premier enfant de la première femme est un garçon, le mur de l'endroit où on bat le mil aura trois petits trous. Dans le cas d'une fille, il y en aura deux.

4. Les purificateurs avec corde masculine (impair) restent dans la quatrième (pair) maison (impair et pair sont associés);
5. Le deuxième (pair) fils (impair) joue un rôle important pendant le sacrifice (*idem*);
6. La première (principe impair) fille (principe pair) aura un morceau particulier de viande ⁹.

Les observations qui précèdent témoignent du nécessaire équilibre entre le masculin et le féminin. Pour comprendre la nécessité de cet équilibre dans une fête comme le *maray*, réalisée dans l'intérêt du patriarche de la famille (le *bab gay*), et pour mieux saisir la place du taureau dans le système symbolique, il faut savoir pourquoi les chiffres pairs ont une telle importance. C'est ce que nous tenterons d'établir à travers la brève analyse d'un autre rituel, relatif aux jumeaux, les *tsagala*.

■ L'importance du dualisme dans la cosmologie mafa

L'analyse de la vie religieuse des Mafa nous a fait découvrir l'existence d'un sacrifice important qui a lieu au profit du Dieu protecteur que chaque être possède et qui est représenté par une poterie, *guid pat* (Van Santen 1993). Chaque individu a sa poterie, même les bébés. Chaque être humain (homme ou femme), selon les Mafa, possède un côté visible et un côté invisible, une ombre qui le (ou la) suit toujours. Cela n'a rien d'exceptionnel. Selon Dieterlen beaucoup de mythes d'Afrique occidentale montrent que la véritable naissance d'un être humain est gémellaire et que la naissance unique doit être considérée comme une exception. Selon cet auteur :

« [...] ceci justifie le rôle fondamental des jumeaux dans les sociétés africaines, qui sont en général ou sacrifiés ou honorés, ce qui revient au même » (Dieterlen 1968 : 147).

⁹ Il y a d'autres signes évidents de cet équilibre, que nous n'analyserons pas ici en détail.

D'après les Mafa, le géniteur de « vrais » jumeaux n'est pas l'époux de la mère, mais un génie qui se trouve dans les arbres. Quand il/elle voit passer une femme, il/elle se dit : « Cette femme doit être bien comme mère... », et le génie se met dans son ventre, pour naître neuf mois plus tard sous forme de jumeaux. Les sentiments des Mafa envers les jumeaux sont ambivalents : on aime en avoir, mais ils sont aussi une source de souci. Il faut les traiter de la même façon. Ils peuvent faire perdre leur chemin aux gens, rendre aveugles leurs parents et même provoquer du brouillard.

Après l'accouchement, il faut leur couper le cordon ombilical à l'aide d'une herbe sauvage qui pousse à côté des rivières (*guro tsakaly*). Le génie de l'eau (*kre-nehed*) intervient dans la naissance des jumeaux, c'est pourquoi à certains moments ni les parents ni les jumeaux ne peuvent traverser une rivière. Les parents de jumeaux portent en permanence un bracelet de fer fabriqué par le forgeron, pour ne pas se perdre. La femme le porte au bras droit (côté féminin dans beaucoup de régions mafa), l'homme le porte au bras gauche (côté masculin) (cf. aussi Vincent 1978).

À leur naissance, la femme du forgeron fait pour les jumeaux une poterie spéciale, dans laquelle il faut faire régulièrement un sacrifice. Cette poterie doit toujours rester dans l'obscurité, à l'intérieur de la maison et elle est gardée dans la case de la deuxième femme, où se trouve le grenier féminin. Un rituel est organisé pour les jumeaux chaque année. C'est le père qui fait le sacrifice, bien qu'il ne soit pas le père biologique des jumeaux. Ce rituel a été analysé ailleurs (Van Santen 1993 : 180). Il suffit de dire qu'il confirme au niveau exégétique (Turner 1967) l'association de la catégorie masculine au côté gauche, ainsi qu'aux chiffres impairs, à l'herbe sauvage ¹⁰, au fer et à la mort ¹¹, de même que celle de la catégorie féminine au côté droit, aux chiffres pairs, au mil ¹², à la poterie et à la vie ¹³.

¹⁰ À la naissance d'un garçon, le cordon ombilical est coupé soit à l'aide d'une tige d'herbe sauvage, soit (dans d'autres régions) avec un couteau. De nos jours, le cordon ombilical des garçons est aussi coupé parfois avec une tige de mil.

¹¹ Le forgeron travaille le fer et enterre les morts.

¹² Le cordon ombilical d'une fille est coupé avec une tige de mil.

Au niveau opérationnel il y a, selon Van Santen (1993), deux symboles essentiels dans ce rituel des jumeaux, véritables piliers de l'ordre symbolique des Mafa. Le premier est le mil, culture de base des Mafa, qui joue aussi un rôle dans tous les sacrifices et dont les significations symboliques sont multiples. Le deuxième symbole est celui de la dualité, car les chiffres pairs imprègnent tous les rituels et toutes les activités religieuses. Les chiffres pairs et le dualisme sont liés à la féminité.

Quelques remarques supplémentaires, à propos des symboles à l'œuvre dans le rituel des jumeaux, s'imposent. Si l'on admet que le chiffre deux et les chiffres pairs sont des régulateurs de la société mafa, on comprend mieux l'ambivalence envers les jumeaux. Ils sont en effet considérés comme la manifestation extrême de la dualité présente dans tous les êtres humains car chez eux, le côté normalement invisible de l'homme est apparent. Pour les Mafa, il s'agit presque d'un miracle et chacun des jumeaux ne peut donc être que la moitié d'un être humain. Ils sont l'ultime manifestation de la fécondité¹⁴ car ils ont leur origine dans les arbres, et ils sont à l'origine du brouillard, des herbes sauvages et de l'eau. Tous ces lieux d'où proviennent les jumeaux sont « naturels » (Lévi-Strauss 1958 : 254-5), synonymes de désordre : là où les arbres sont plantés on ne peut planter le mil¹⁵, dans le brouillard on peut se perdre. Les jumeaux sont ainsi à la frontière de la « nature » et de la « culture », du désordre et de l'ordre. Le génie des eaux joue là un rôle essentiel.

Les jumeaux, en somme, sont issus du même passé originel que la société elle-même. Ils personnifient la dualité qui est à la base de

¹³ La femme du forgeron fait des poteries qui ont une grande importance dans la société mafa, et sur lesquelles beaucoup de sacrifices sont faits. Elle exerçait aussi autrefois la fonction de sage-femme.

¹⁴ Il y a à cela toutes sortes d'indices. Les jumeaux naissent grâce au génie des eaux. La rivière est symbole de fluidité et de fécondité. Après la naissance des jumeaux, le père doit chercher un œuf. Est-ce un signe de fécondité, ou bien cela réfère-t-il à l'origine arboricole des jumeaux ? Après une fausse couche, on doit attraper un oiseau à la main et l'apporter au couple qui doit rester à l'intérieur de l'habitation. L'oiseau donne des œufs et vit dans les arbres d'où viennent les jumeaux. Il y a donc aussi une relation entre les oiseaux, les jumeaux et la fécondité.

¹⁵ Van Santen a pu observer un petit jeu dans le rituel des jumeaux, où les femmes prétendent vouloir couper les arbres, mais elles en sont empêchées par les hommes.

toute existence. Comme il n'y avait à l'origine ni règles ni ordres sociaux, les jumeaux sont des êtres brouillons, ce qui explique la nécessité de faire des sacrifices pour eux. Sinon l'homme se perdrait, littéralement, dans le brouillard. Il pourrait même devenir fou ou aveugle.

Revenons maintenant au principe des chiffres pairs et à la notion de dualité, associée à la féminité, dans les rites du taureau. L'importance des chiffres pairs nous a menées à conclure que les femmes sont associées à ce symbole principal qui est à la base de cette société. Doit-on en conclure que la dualité est sacrée ? Quel est alors le lien entre la symétrie et le chaos potentiel, suggéré par tant d'auteurs (Schoffeleers 1991) ? C'est ici que le principe de l'équilibre entre le côté droit et le côté gauche intervient.

Dans la société patriarcale des Mafa, la femme est associée à la droite dans beaucoup de régions¹⁶. Certains anthropologues, comme Herz (1909) et Needham (1973), y voient une anomalie car ils récusent la prééminence de la main droite dans diverses sociétés. Selon eux, les femmes et les enfants, presque partout associés au côté gauche, font partie d'une catégorie inférieure. Dieterlen toutefois est d'un avis différent. Selon elle, on peut trouver une prééminence de la main droite pour les sociétés patriarcales où le chef de la famille est un homme (Dieterlen 1968 : 155)¹⁷. Dans ce cas, les actes des hommes prennent le pas dans la vie sociale, la droite a la priorité ontologique et cosmologique, mais ce n'est pas vrai pour toutes les sociétés humaines. Plus important encore est son constat qu'en Afrique en général la différence gauche/droite est moins importante que divers auteurs ne le laissent entendre :

« [...] si nous insistons c'est qu'on a beaucoup parlé de la prééminence de la main droite. Elle semble justifiée dans nos civilisations, mais nous pensons qu'elle correspond à des faits qui n'ont pas été entièrement analysés [...]. Nous n'avons pas observé cette

¹⁶ Contrairement à beaucoup d'autres sociétés où la catégorie féminine est associée au côté gauche comme dans les tables pythagoriciennes. Mais on se demande s'il ne s'agit pas du point de vue d'anthropologues masculins...

¹⁷ Selon Dieterlen, Merle et Herz cherchaient les raisons de cette prééminence de la main droite dans l'opposition entre le pur et l'impur, le sacré et le profane, l'ordre et le désordre.

prééminence chez les populations d'Afrique Noire (Dieterlen 1968 : 150).

Bref, elle est d'avis que chez ces populations c'est plutôt l'ensemble des deux mains qui est important¹⁸. Tel est le cas pour les Mafa. Quand ceux-ci se saluent à la façon traditionnelle, ils lèvent les deux bras en l'air. S'ils se serrent la main, ils avancent les deux mains simultanément. Suivant l'argumentation de Herz, Merle et Needham, ceci implique, pour les Mafa, que la féminité associée au côté droit est un principe de classification supérieur au principe masculin. Pourtant, on ne peut chez eux opposer droite et gauche. En effet, dans certaines parties du pays mafa, la femme est associée au côté gauche comme le remarquait un vieil homme de Midrè, qui avait déjà pleuré son taureau :

Je sais qu'il y a des endroits comme par exemple Gouzda, où la femme porte son bracelet du côté gauche. Cela ne change rien qu'elle le porte à droite où à gauche, il faut prendre en considération les femmes, et les deux côtés sont aussi importants.

La main droite et la main gauche sont donc plutôt complémentaires chez les Mafa. En outre selon Dieterlen (1968) et Van Santen (1984), la catégorie féminine n'est pas nécessairement inférieure, même quand elle a un lien avec le désordre ou le chaos potentiel. Pour Dieterlen (1968) ce désordre en Afrique n'a pas la même connotation négative que dans la pensée occidentale :

« Il y a dualité dans la marche même de l'Univers, le désordre est aussi nécessaire que l'ordre. Car, comme disent les Soudanais : "Il ne peut pas y avoir d'ordre s'il n'y a pas de désordre". »

Le désordre lié à la dualité, au chiffre 2 et à la féminité comme principe classificatoire, n'est donc pas nécessairement synonyme de « sauvagerie »¹⁹. Les catégories associées à la féminité ne sont pas inférieures, mais l'importance de la dualité liée aux femmes apparaît comme un déséquilibre qu'il faut corriger par un rituel qui souligne l'importance de la société patriarcale, c'est-à-dire le rituel du taureau.

¹⁸ Chez les Mofu également, J. F. Vincent observe une association entre le côté gauche et l'homme, le côté droit et la femme, ce qu'elle appelle, après M. Granet, une prééminence alternative de la Droite et de la Gauche. Selon nous, ce n'est pas nécessairement le cas.

Dans de multiples sacrifices lors de ce rituel le principe des chiffres pairs cède donc le pas à celui des chiffres impairs, associés à l'ordre « visible » de la société patriarcale.

Mais revenons à l'analyse de la fête du taureau et de la place de la vache dans les conceptions mafa.

Le taureau et les vaches chez les Mafa

Dans le système symbolique, la fête du taureau, le *maray*, atteste de la relation entre la vie, la mort et la fécondité (Graffenried 1984 : 305). Van Santen (1993 : 245) a ajouté que ce rituel met l'accent sur le pouvoir des hommes. Ce sont eux qui doivent préserver l'équilibre entre le désordre et l'ordre, et qui font les sacrifices, mais ces derniers ne peuvent pas avoir lieu sans la présence des femmes.

À première vue, ce sont les hommes qui ont les positions de pouvoir, telles que chef de montagne, chef de pluie, chefs des criquets. Mais l'omniprésence du principe pair associé à la féminité, et la nécessité d'un équilibre entre « pair » et « impair » dans le rituel masculin du

¹⁹ Eliade disait à ce sujet : « Pour pouvoir vivre dans le monde, il faut le fonder – et aucun monde ne peut se former dans le chaos de l'homogénéité et de la relativité de l'espace profane (1957 : 9).

[...] Ce qui caractérise la société traditionnelle est l'apparente contradiction entre l'espace habité et l'espace inconnu et indéfini qui se trouve autour.

[...] La peur du chaos qui entoure son monde (univers) et la peur du vide sont fortement liées. Les espaces inconnus à l'extérieur sont (sic) « le monde », l'espace non-cosmogonique parce que non-béni qui n'est qu'une dimension amorphe, sans orientation et sans structure – cet espace profane contient pour l'être humain religieux l'inexistence absolue. » (*ibid.* : 14) (traduction par J. Schaafsma).

Bref, Eliade dit le contraire de ce que nous voulons montrer et de ce que, selon nous, Dieterlen avait en vue. Le désordre, le chaos et le passé originel sont plutôt considérés comme sacrés tandis que la vie d'aujourd'hui, l'existence, est considérée comme profane. Cependant, on peut se demander si les termes « sacré » et « profane » n'ont pas une connotation trop occidentale. Peut-être cette opposition n'existe-t-elle pas dans la société mafa.

maray, qui assure la continuité de l'ordre patriarcal, sont la preuve que rien dans cette société patriarcale ne peut être accompli sans ce principe féminin. La présence obligatoire de la femme au cours des sacrifices exécutés dans l'intérêt de l'ordre patriarcal en est un autre signe. L'équilibre entre le pair et l'impair, entre le féminin et le masculin témoignent de cette complémentarité absolue qui marque la société « traditionnelle ».

Les bœufs sacrés aux yeux des Mafa leur sont donnés par l'entremise du génie des eaux. De même, les jumeaux peuvent échanger leur existence dans le passé originel contre une autre dans la société actuelle à l'aide de ce génie. Il y a donc une similitude entre l'existence des bœufs et celle des jumeaux.

On peut donc conclure, contrairement à Boutrais dans le cas des Mofu, qu'aucun élément de la cérémonie du taureau ne témoigne de la survivance d'un mode de vie pastoral. Par contre notre analyse souligne l'importance de l'équilibre entre les chiffres pairs (féminins) et impairs (masculins). Dans la société traditionnelle mafa le taureau ne répond pas à un besoin économique, mais uniquement à un besoin symbolique et social.

Comment expliquer alors l'augmentation du nombre des vaches dans une société où il y a de moins en moins de terre pour les paysans, et où des villages entiers migrent comme l'ont remarqué Van Santen²⁰ et Iyebi-Mandjek (1993) ? La réponse est assez simple.

Depuis les années cinquante, diverses missions chrétiennes (catholiques, évangéliques, adventistes du septième jour, etc.) ont pénétré dans beaucoup de régions mafa. Les convertis, peu à peu, ont adopté une autre vision du monde. Les églises protestantes, qui plus est, interdisent les rites d'autrefois et véhiculent une idéologie occidentale où s'impose, de façon indirecte, la supériorité du masculin. De ce fait, la perception équilibrée des Mafa entre les principes féminin et masculin bascule elle aussi. Comme le disait un de nos informateurs :

« Je suis chrétien depuis 15 ans. Alors quand j'ai eu un peu d'économies il y a 10 ans, je me suis acheté une vache. C'est sûr, autre-

²⁰ Van Santen a visité les villages nouveaux au sud de Garoua en 1998, où des Mafa sont installés. La plupart d'entre eux se sont convertis au christianisme.

fois j'aurais acheté un taureau, mais comme je ne pratique plus les rites traditionnels en tant que chrétien, ce n'est plus la peine... Je me suis dit : "mieux vaut une vache, parce qu'elle fait des petits" ».

C'est pourquoi chez les Mafa de Gouzda, où le protestantisme exerce une forte influence, Schaafsma a observé la présence de vaches. Avec les revenus des migrations ou du coton²¹, les paysans qui disposent d'une large main-d'œuvre familiale peuvent acheter une vache « pour faire des petits » que l'on peut revendre (Schaafsma, a.s.). C'est donc un investissement et un capital précieux en cas de besoin. Quant aux paysans qui n'ont pas les moyens de s'offrir une vache, ils peuvent s'en faire confier une dont le deuxième veau leur reviendra²².

Les conséquences sur la famille sont considérables. Nous avons vu en effet que chez les Mafa seul un homme dont le père et les frères aînés ont déjà sacrifié, peut à son tour faire la fête du bœuf, le *maray*. Cela veut dire qu'actuellement, de moins en moins d'hommes peuvent faire les sacrifices, qu'ils soient eux-mêmes convertis ou non : si le frère aîné est chrétien ou musulman, ni ses cadets ni leurs enfants ne pourront pratiquer ce rituel.

Comme le petit bétail, les vaches restent généralement à l'étable durant la saison pluvieuse et ne pâturent que lors de la saison sèche, sous la surveillance d'un enfant ou d'un berger. Les familles en général regroupent leurs bovins, et les troupeaux de 20 têtes ou plus sont donc fréquents dans les régions les moins montagneuses du pays mafa pendant la saison sèche.

Aujourd'hui, les taureaux sont aussi utilisés au labour en plaine. Mais quelle est la différence entre eux et le « taureau de case » ? Un de nos informateurs nous a répondu :

« La vache est considérée comme un animal féminin, c'est-à-dire un agent reproducteur. Elle est une fortune parce qu'elle multiplie les bœufs. C'est pour cela qu'elle n'est pas utilisée pour les travaux champêtres alors que les mâles le sont pour labourer les champs ou pour être vendus vivants ou sous forme de viande.

²¹ Depuis quelques années la culture du coton a été introduite en montagne.

²² Le contrat dont les Mafa s'inspirent est d'origine fulbe (Van Santen, à paraître).

Vous faites bien de considérer tous les taureaux comme sacrés mais vous exagérez quelque part car en réalité, le taureau n'est sacré que lorsqu'il sera réservé pour la fête de *maray*. C'est à ce moment-là qu'il deviendra un animal à part. Je veux dire un animal qui sert de sacrifice. »

Comme ailleurs, les activités de production changent chez les Mafa. Dans les régions les plus propices, les bovins ont donc été introduits pour des raisons économiques. Mais les agents du service d'élevage se préoccupent du fait que beaucoup de Mafa n'arrivent pas à s'occuper correctement de leurs bovins par manque de connaissances²³. Beaucoup d'animaux attrapent facilement des maladies, risquant de mourir ou de propager ces maladies aux troupeaux fulbe. Contrairement à ce que les Mafa ont toujours cru, la faiblesse de leur cheptel bovin n'est donc pas seulement liée à leur ignorance dans le domaine magique. Elle est aussi due à des raisons plus concrètes.



Conclusion

L'élevage a toujours été une activité secondaire pour les Mafa. Durant les dernières décennies, l'élevage bovin était chez eux presque inexistant par manque de pâturage. Exception notoire, le « taureau de case » était élevé dans un but rituel et non économique. Pourtant, on trouve maintenant des bovins chez les Mafa, des vaches dont l'introduction récente est liée en partie à l'abandon progressif de ce rituel traditionnel du taureau.

Cette « fête du bœuf », le *maray*, sert à perpétuer l'ordre patriarcal. Mais bien que le principe masculin, chez les Mafa, soit associé au côté gauche et aux nombres impairs, ce rituel n'en est pas moins truffé de chiffres pairs, que les Mafa associent au principe féminin ainsi qu'au côté droit.

²³ Information orale obtenue pendant un séjour récent de Van Santen dans la région, janvier-avril 1998.

C'est le rituel des jumeaux qui nous a permis de mettre en évidence l'existence de ces deux principes et des associations qui leur sont liées. En même temps, il révèle que le principe de dualité est un des piliers de l'ordre symbolique mafa. Rien ne peut être accompli sans l'application du principe pair. Dans la société « traditionnelle » l'équilibre entre le pair et l'impair, ou plutôt entre le masculin et le féminin, est essentiel. La dualité, liée à la féminité, est donc considérée comme un déséquilibre qui doit être corrigé grâce au rituel du taureau. Au cours de ce rituel en effet, l'équilibre entre les principes pair et impair est restitué sur le plan symbolique.

C'est donc précisément la prééminence du principe féminin qui nécessite l'organisation de la fête du taureau, le *maray*. On y utilise le taureau, symbole masculin par excellence, pour rétablir l'équilibre entre les principes de classification féminin et masculin. En outre ce rituel réaffirme le pouvoir des hommes dans la société, car les hommes ont la mission symbolique essentielle de veiller à l'équilibre entre le désordre et l'ordre. Le taureau sacrifié lors du *maray* n'a donc rien à voir avec une survivance d'un mode de vie antérieur plus pastoral, comme certains l'ont suggéré, il sert principalement l'équilibre symbolique de la société mafa.

Mais cet ordre symbolique lui-même, sous l'effet de l'essor des religions monothéistes, est en train de changer. Les églises protestantes surtout sont hostiles aux rites anciens. De plus, pour les Mafa, seuls les hommes dont le père et les frères aînés ont déjà sacrifié peuvent à leur tour faire le rite du taureau. C'est pourquoi, de nos jours, de plus en plus d'hommes cessent d'organiser le *maray*. Ils préfèrent alors investir leurs éventuels revenus dans des vaches plutôt que des taureaux, parce que celles-ci au moins « donnent des petits ». La plupart des vaches ont été récemment introduites, dans certaines régions peuplées par les Mafa, grâce aux revenus des nouvelles activités économiques telles que la migration saisonnière et la culture du coton. Actuellement, les taureaux sont aussi utilisés pour le labour en plaine. Cet élevage bovin récent permet à quelques Mafa d'améliorer leur niveau de vie. Mais leur inexpérience en matière d'élevage est source de pertes importantes.

Bibliographie

BOISEAU J., SOULA M., 1974 —
La femme dans sa communauté territoriale, clef du cosmos Mafa. Paris, EPHE, 3 vol. multigr., 811 p.

BOULET J., 1975 —
Magoumaz. Pays Mafa (Nord-Cameroun). Paris, Orstom.

BOUTRAIS J. (éd.), 1984 —
Le Nord du Cameroun. Des hommes, une région. Paris, Orstom.

BOUTRAIS J., 1987 —
Mbozo-Wazan ; Peuls et montagnards au nord du Cameroun. Paris, Orstom, coll. Atlas des structures agraires au sud du Sahara, n° 22, 154 p.

BURNHAM P., 1996 —
The Politics of Cultural Difference in Northern Cameroon. Edinburgh, International African Library.

GRAFFENRIED C. von, 1984 —
Das Jahr des Stieres : Ein Opferritual der Zulgo und Gemjek in NordKamerun. Freiburg, Universitätsverlag Freiburg.

DIETERLEN G., 1968 —
Norme et latéralité en Afrique Occidentale. In Kourilsky P., Grapin P. (eds), *Main droite et main gauche ; norme et latéralité*, Paris, PUF, 144-156.

ELIADE M., 1957 —
« Das heilige und das profane », *Rowohlts Deutsche Enzyklopaedie*.

HALLAIRE A., 1991 —
Paysans montagnards du Nord-Cameroun : les monts Mandara. Paris : Orstom, coll. À travers champs.

HERZ R., 1909 —
La prééminence de la main droite : étude sur la polarité religieuse, *Revue philosophique*, 68 : 553-580.

Traduit en anglais sous le titre
« The Pre-eminence of the right hand : a study in religious polarity ». In Needham, Robert, 1973, *Right and Left : Essays on Dual Symbolic Classification*. Londres et Chicago, University of Chicago Press : 3-31.

IYEBI-MANDJEK O., 1993 —
Les Migrations saisonnières chez les Mafa du Nord-Cameroun : une solution au surpeuplement et un frein à l'émigration définitive. Paris, MRST-Orstom.

LEVI-STRAUSS C., 1967 —
Les structures élémentaires de la parenté. Paris, Mouton, 591 p. (première édition 1947).

LEVI-STRAUSS C., 1958 —
Anthropologie structurale. Paris, Plon, 454 p.

MARTIN J. Y., 1970 —
Les Matakams du Cameroun. Essai sur la dynamique d'une société pré-industrielle. Paris, Orstom.

NEEDHAM R., 1973 —
Right and Left : Essays on Dual Symbolic Classification. Londres et Chicago, University of Chicago Press.

OOSTRUM K., 1996 —
Sustainable Land-use and Social Change. A Study on Ecological Knowledge, Soil & Water Management and Social Dynamics of Mafa in North Cameroon. Environment and Development Student Report n° 25. Leiden, Centrum voor Milieukunde (Centre d'études sur l'environnement).

PODLEWSKI A.M., 1966 —
La dynamique des principales populations du Nord-Cameroun (entre Bénoué et lac Tchad).

Cahiers Orstom, Série Sciences humaines, vol. 3, n° 4, 194 p.

RIDDELL J.C., CAMPBELL D.J., 1986 —
Agricultural Intensification and Rural
Development; the Mandara
Mountains of North-Cameroon,
African Studies Review, vol. 29 :
86-109.

SCHAAFSMA J., 1998 —
Femmes mafa et migrations
masculines, mémoire de fin d'études,
Leiden.

SCHAAFSMA J., ZUIDERWIJK A.B.,
1997 —
Male outmigration, changing women's
roles and consequences
for environmental management.
The case of the Mafa in North
Cameroon. In Brujin
M. de, Halsema I., Hombergh H.
(eds.) *Gender and Land-use.
Diversity in Environmental Practices*.
Amsterdam : Thesis Publishers.

SCHOFFELEERS J.M., 1991 —
Twins and unilateral figures in Central
and Southern Africa : Symmetrie
and asymmetrie in the symbolization
of the sacred. *Journal of Religion
in Africa*, XXI, 4 : 345-372.

SEIGNOBOS C., 1982 —
*Montagnes et hautes terres du Nord-
Cameroun*. Roquevaire, Éditions
parenthèses, coll. Architectures
traditionnelles, 188 p.

TURNER V., 1967 —
The forest of Symbols.
Londres, Cornell University Press.

TURNER V., 1969 —
The ritual Process. U.S. :
Aldine Publishers Company.

VAN BEEK W. E.A., 1987 —
The Kapsiki of the Mandara Hills.
Waveland, Prospect Heights.

VAN SANTEN J. C.M., 1984 —
Het vrouwelijke als categorie
in de dychotomische classificatie,
De pottetkijker, vol. 10 : 17-45.

VAN SANTEN J. C.M., 1993 —
*They Leave their Jars Behind : the
Conversion of Mafa Women to Islam*.
Leiden, VENA.

VAN SANTEN J. C.M., 1995 —
We attend but no longer dance :
changes in Mafa funeral practices
due to islamisation. In Baroin C.,
Barreteau D. et von Graffenried C.
(eds). *Mort et rites funéraires
dans le bassin du lac Tchad*.
Paris, Orstom, coll. Colloques et
séminaires : 161-187.

VAN SANTEN J. C.M., à paraître —
Garder du bétail, c'est aussi du
travail : des relations entre pasteurs
fulbe et agriculteurs du Centre
du Bénin et du Nord Cameroun.
In Schlee G. et Diallo Y. (eds). *Les
dynamiques de frontières*. Bielefeld.

VINCENT J.-F., 1978 —
Main gauche, main de l'homme :
Essai sur le symbolisme de la gauche
et de la droite chez les Mofu,
Cameroun de Nord. In *Systèmes
de signes : textes réunis en hommage
à G. Dieterlen*. Paris, Hermann :
485-509.

Les anciens captifs des Fulbe de l'Adamaoua et l'élevage

Cécile Pouget

Introduction

Au début du XIX^e siècle, les Fulbe¹, attirés par les zones de pâturages, atteignent les hautes terres de l'Adamaoua, sous la poussée conquérante insufflée par Othman Dan Fodio, propagateur de la foi musulmane. La pénétration des Fulbe se heurte d'abord aux populations déjà établies dans l'Adamaoua. Peu à peu, la foi musulmane se répand dans la région ; une certaine osmose, estime Podlewski (1971), s'établit entre les nouveaux venus et les occupants précédents. Les Fulbe se regroupent dans des centres fortifiés, où ils se consacrent aux études religieuses, à la vie politique. Pour se dégager des activités de production, ils s'entourent d'une population d'esclaves qu'ils partent chercher principalement parmi l'ethnie laka, à 200 km au nord, de part et d'autre de la frontière Cameroun-Tchad.

Les esclaves sont installés à l'extérieur des villes dans des hameaux de culture. Certains cultivent, d'autres servent de domestiques, d'aides-bergers lors des transhumances.

Le pouvoir colonial va tenter de faire disparaître l'esclavage. Puis l'indépendance, qui marquera une rupture avec le régime colonial, confirmera le statut d'homme libre des anciens captifs. Ces derniers

¹ Dans la région, le terme fulbe désigne les descendants des conquérants du XIX^e siècle, aujourd'hui villageois et citadins, tandis que le terme peul a une acception plus large englobant aussi les pasteurs nomades.

ont-ils profité de leur liberté nouvelle et des pâturages abondants de l'Adamaoua pour acquérir du cheptel ? En quoi leur condition d'anciens esclaves, ou de descendants d'esclaves a-t-elle pu influencer le développement de leur activité pastorale ? Pour ces anciens serviteurs, l'élevage est-il le symbole d'une réussite économique, représente-t-il une condition d'intégration au monde peul ?



L'activité d'élevage d'anciens captifs

Un accès par le gardiennage de bétail

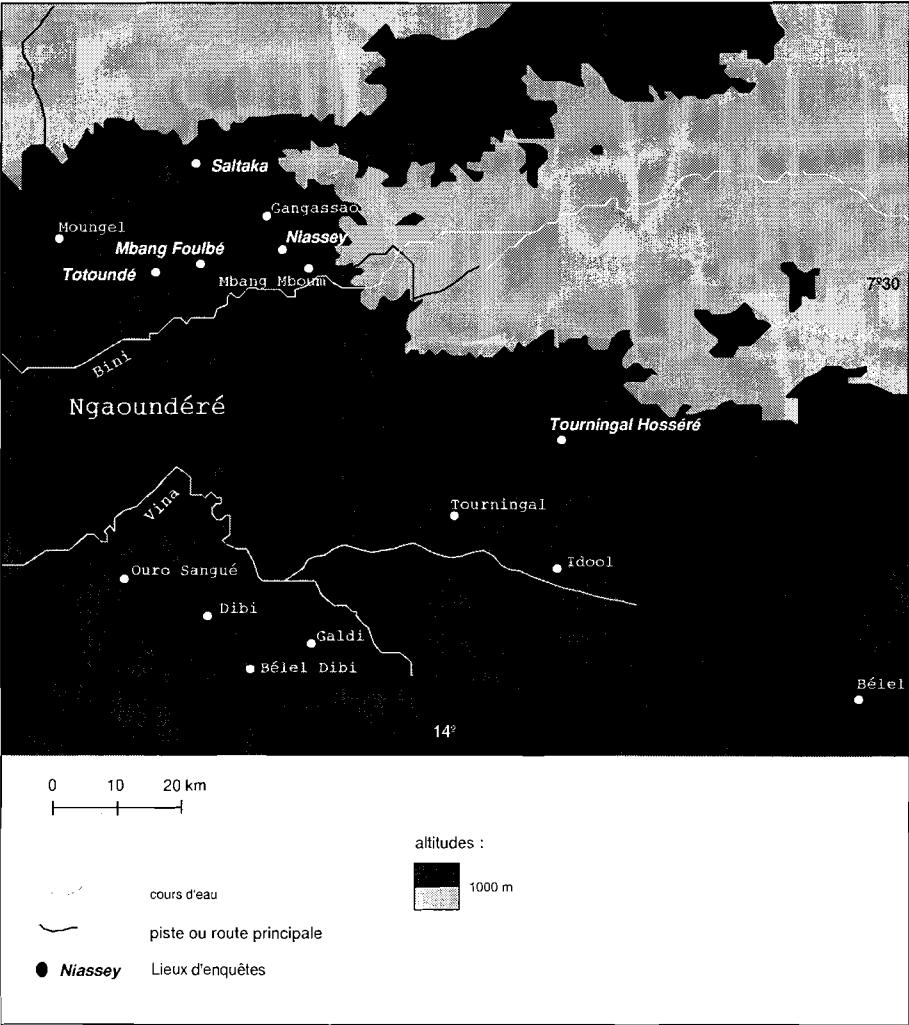
Nous présentons ici quelques exemples de familles, pris dans la région de Ngaoundéré, pour expliquer comment les anciens serviteurs de l'Adamaoua sont aujourd'hui engagés dans les activités d'élevage.

Les aides-bergers

C'est par le travail de berger qu'une partie de la population servile de l'Adamaoua a d'abord été impliquée dans l'élevage.

Djobdi

À Niassey, Djobdi, un ancien esclave, a commencé à garder les animaux de son maître à l'âge de dix ans. Pour cela, il était surveillé par le berger peul de la famille. Chaque nuit, il devait dormir avec les vaches à cause des hyènes qui pouvaient rôder autour des troupeaux. Lorsque son maître est mort, Djobdi est parti dans un autre village car sa maîtresse (la femme du premier maître) avait épousé un autre Peul. Ce dernier a chargé Djobdi de cultiver avec le groupe des esclaves du village. Ainsi, d'aide-berger, Djobdi est devenu cultivateur. Aujourd'hui, il est âgé de 78 ans. Divorcé et sans enfant, il vit à côté de la famille de ses anciens maîtres qui le nourrit car le peu de culture qu'il tente de faire ne parvient pas à subvenir à ses besoins.



■ Région de Ngaoundéré, localisation des lieux d'enquêtes.

Hassana de Madjélé (quartier de Saltaka)

Hassana est un peu plus jeune que Djobdi. Il est né à Madjélé il y a environ 65 ans. Ses parents étaient les esclaves de Bia Embarka, un Peul de Madjélé. Hassana était le berger des animaux de son maître, il habitait alors à Luggéré Bini, un hameau un peu écarté de Madjélé. À la mort de Bia (que Hassana situe un peu avant l'introduction des charrues, donc avant l'indépendance), le troupeau a été réparti entre les membres de sa famille. Hassana qui n'avait alors plus d'animaux à garder et plus de maître, s'est donc mis à l'agriculture, aidé par sa femme Douri, ancienne captive à Saltaka. Aujourd'hui, sans enfants, ils vivent à Madjélé, car ils n'ont pas voulu rester seuls à Luggéré Bini. Mais ils continuent de cultiver à l'emplacement des troupeaux de Bia. Ils possèdent deux chèvres. Hassana dit qu'ils en avaient eu jusqu'à trente mais qu'elles ont été décimées par la peste. Du temps où il était berger, Hassana possédait quelques têtes de bovins.

Aujourd'hui, les anciens esclaves participent peu à la garde des troupeaux des Fulbe. Djobdi et Hassana ont tous deux cessé d'être bergers à la mort de leur maître pour devenir cultivateurs. Si Djobdi continue à travailler, il ne peut subvenir à tous ses besoins. Il est comme bien d'autres serviteurs de l'Adamaoua âgés et sans enfants qui vivent sous la protection de la famille de leur ancien maître. Ils cultivent de petits champs, vendent des cordes qu'ils tressent eux-mêmes, effectuent de menus travaux pour la famille de leur maître qui prend en charge leur nourriture, leurs vêtements. Ils ne possèdent pas d'animaux. Certains disent cependant en avoir eu quand ils étaient plus jeunes, ils pouvaient en recevoir de leur maître du temps où ils étaient esclaves. Quelques anciens captifs, plus jeunes, continuent d'être bergers, comme par exemple Maondé de Mbang-Foulbé :

Maondé

Maondé a environ 70 ans. Dès son plus jeune âge, il a fait le berger pour son patron, jusqu'à la mort de ce dernier il y a 10 ans. Depuis 4 ans, il est de nouveau berger car il a été embauché par le GIE (Groupement d'intérêt économique) du village dont l'objectif est la production et la vente de lait. Le troupeau regroupe une quarantaine de vaches laitières qui appartiennent à diverses personnes du village. Chaque jour, le lait du troupeau est vendu au projet laitier de Ngaoundéré. L'argent reçu sert à payer le berger, les

soins aux animaux, le complément alimentaire (tourteau de coton), ainsi qu'une rémunération fixe aux propriétaires des vaches confiées. Maondé, qui vit seul avec sa femme, n'est jamais parvenu à accumuler des animaux. Il se contente de subvenir à ses besoins. Depuis qu'il est de nouveau berger du GIE, il a réduit les surfaces cultivées. Bibatou, la femme de Maondé cultive son propre champ de maïs ce qui lui permet de prendre sa part sans demander à son mari¹. Elle cultive aussi un champ de légumes pour la sauce, effectue divers petits travaux pour se procurer un peu d'argent (recherche de balais, de bois pour la cuisine). Elle a déjà eu des moutons car on lui donne parfois un mouton jumeau quand la brebis n'a pas assez de lait pour nourrir ses deux agneaux. Mais les revenus de Bibatou restent insuffisants pour lui permettre de s'acheter ses propres animaux.

Le travail de berger est moins contraignant qu'autrefois, en particulier parce qu'il n'est plus nécessaire de dormir en brousse auprès des bêtes. Pourtant dès qu'ils en ont la possibilité, les Fulbe continuent de déléguer ce travail à d'autres. (C'est pour cela sans doute qu'on les considère davantage comme des possesseurs de bétail que des éleveurs, comme l'explique J. Boutrais, 1994.) Les jeunes Fulbe, en général scolarisés, ne veulent pas s'occuper de la garde des troupeaux. À Mbang-Foulbé, les jeunes qui ont abandonné l'école traînent dans le village tandis que leurs parents doivent embaucher des bergers étrangers à la famille. Ces jeunes avouent que lorsqu'ils étaient petits, leurs parents les chargeaient d'aller contrôler le troupeau. Ils faisaient croire qu'ils n'avaient pas trouvé les animaux au lieu de partir les voir au pâturage. De même, ils ont refusé d'apprendre à traire de peur que leurs parents ne les y envoient les jours de pluie. La garde des animaux n'est pas pour autant une activité réservée aux anciens esclaves qui vivent aujourd'hui de l'agriculture. Maondé a repris le travail de berger dans les conditions bien particulières du GIE alors qu'il avait arrêté le travail à la mort de son ancien maître. Mais ce

¹ Dans l'Adamaoua, femmes captives comme femmes fulbe aiment bien avoir leur propre champ de maïs afin de pouvoir disposer de quelques épis à leur convenance (don à des amis, épis grillés pour les enfants). Dans le cas des femmes fulbe, c'est souvent le mari qui finance toutes les étapes de la culture du petit lopin réservé au maïs. La femme n'a plus qu'à disposer de sa récolte.

travail au sein du GIE représente plutôt une promotion pour lui, c'est un signe de confiance que les Fulbe lui accordent. À Béra, sur les hauteurs de Tourningal, vit une femme berger, et fière de l'être, fille d'une ancienne esclave. Ces exemples sont rares. Aujourd'hui, un très petit nombre d'anciens captifs contribue à la garde des animaux de leurs anciens maîtres. Pour assurer la garde des troupeaux, les Fulbe emploient des bergers mbororo qui viennent du Nord du pays ; les candidats ne manquent pas.

Les anciens esclaves agriculteurs

Aujourd'hui l'agriculture constitue souvent l'activité principale des anciens captifs, qu'ils aient été ou non bergers auparavant.

Hama Djuldé de Totoundé

Hama a environ 65 ans. Il vit avec sa femme un peu plus jeune que lui. Ils ont une fille qui étudie à l'école coranique d'un village voisin. Hama et sa femme sont tous deux nés à Totoundé, de parents laka. Comme Hassana, Hama était berger chez son ancien maître et ne s'est mis à l'agriculture qu'après la mort du maître. Aujourd'hui, aidé par sa femme, il cultive maïs et manioc. Il possède 9 moutons, fruits de la descendance de sa première brebis. Il a déjà vendu deux moutons pour ses besoins courants (vêtements, viande).

Djabari de Tourningal

Djabari est le fils d'une captive de Djawa, un hameau de Tourningal. Dès son plus jeune âge, Djabari a travaillé comme berger pour l'ancien maître de sa mère. Il recevait alors un animal tous les cinq mois, salaire classique² des bergers de l'Adamaoua. Tout en étant berger, Djabari cultivait un champ de céréales, qui pouvait le nourrir entre deux et six mois. Le reste de la nourriture était fourni par son patron. Depuis neuf ans, Djabari a abandonné le travail de berger car il se sentait trop vieux pour continuer (il a aujourd'hui 55 ans). Il est resté pendant deux ans dans le hameau de Djawa où il avait été berger. Cette situation ne lui convenant

² Aujourd'hui l'argent, à raison de 10 000 francs CFA par mois, a tendance à remplacer les dons en nature.

pas, il a décidé de descendre au village de Tourninal situé au bord de la route. Il est venu construire sa maison sur l'emplacement de son maître. Depuis sept ans, il cultive son champ de maïs grâce à une charrue prêtée par le fils de son maître. Comme la production agricole ne lui suffit pas, il est devenu boucher et part vendre de la viande sur les marchés voisins. Il fait également du commerce de poules, de moutons. Il conduit parfois des animaux à pied à Ngaoundéré. Djabari a trois femmes qui, comme la plupart de femmes non fulbe, font divers travaux pour se procurer de l'argent. L'une d'entre elles possède cinq moutons, obtenus de la reproduction d'une brebis achetée quand la famille vivait encore à Djawa.

Djabari et Hama vivent essentiellement de l'agriculture ; ils sont autonomes vis-à-vis de leurs anciens maîtres. Leur activité pastorale se limite à quelques petits ruminants élevés près de leur maison. De leur travail de berger, ils n'ont pas accumulé de bovins.

D'anciens esclaves devenus éleveurs

Wabili Oumarou de Mbang-Foulbé

Contrairement à la plupart des familles de captifs, celle de Wabili est relativement grande. Il vit avec sa femme, un fils marié ici, ainsi que trois enfants qui lui ont été confiés par un ami Dourou. Wabili a quatre autres enfants qui sont mariés ailleurs.

À 80 ans, Wabili est relativement alerte. Le soir, nous le croisons souvent sur le bord de la route. Il part voir son troupeau qu'il a confié à un berger. Il nous explique qu'il a commencé à avoir des animaux grâce à la vente de ses récoltes. Il répartissait les animaux achetés dans différents troupeaux du village. Quand il est parvenu à constituer un petit troupeau, il est devenu berger de ses propres animaux, il y a environ 50 ans de cela, d'après lui. Aujourd'hui, Wabili a confié les animaux à ses enfants, lui supervise le travail. Sa famille cultive environ deux hectares de maïs à l'aide de la charrue qui lui appartient (depuis au moins 20 ans). Elle paye de la main-d'œuvre pour sarcler car les enfants ne peuvent pas tout faire eux-mêmes. Wabili insiste bien pour dire qu'autrefois, il faisait ce travail lui-même, mais qu'il n'en a guère la force aujourd'hui.

À force de travail et d'économie, Wabili est parvenu à constituer son propre troupeau de bovins, comparable à d'autres troupeaux de Fulbe.

Wabili est né à Mbang-Foulbé. Comme sa mère, il était captif dans une des grandes familles du village, auprès d'une femme. Il était bien traité, nous racontent les gens du village. Sa maîtresse le gardait près de lui, et ne voulait pas qu'il parte au pâturage à la place de ses enfants. Aujourd'hui, la maîtresse de Wabili vit toujours, mais elle n'a guère voulu nous donner des informations sur ses anciens esclaves. Mais on peut penser que, outre les tâches domestiques auxquelles devait participer Wabili, il a pu cultiver pour son compte et constituer ainsi son cheptel. Wabili, quant à lui, n'a pas mentionné sa situation antérieure, mais il serait fier, d'après les habitants du village, de dire qu'il est esclave.

Outre l'élevage de bovins et de petits ruminants, quelques anciens captifs font du commerce de bétail.

Facteurs limitant le développement de l'élevage chez les anciens captifs

Les activités pastorales actuelles des anciens captifs et de leurs descendants restent assez marginales en comparaison de celles de leurs anciens maîtres pour qui l'élevage occupe toujours une place majeure. Les captifs qui possèdent leur propre troupeau de bovins sont rares. Quelques-uns élèvent des petits ruminants. Pourquoi l'activité pastorale des anciens serviteurs ne s'est-elle guère développée, même chez ceux qui avaient choisi d'être bergers ? En tant qu'anciens serviteurs, ont-ils rencontré des facteurs limitant le développement de leur élevage ?

L'héritage d'une vie servile

Autrefois, les esclaves devaient travailler pour leur maître. Ils étaient censés ne rien posséder, même pas ce qu'ils portaient sur leur tête, entend-on souvent. Le bétail était considéré comme un privilège des hommes libres. Dès qu'un cultivateur achetait un animal pour l'élever à son compte, les envoyés du *laamiido* le lui enlevaient de force. Au cours de nos enquêtes, de telles pratiques ne nous ont pas été

rapportées, tant du côté des Fulbe que des anciens esclaves. Les esclaves qui étaient bergers pour leurs maîtres nous ont même dit qu'ils recevaient des animaux de la part du maître. Que faut-il penser de ces informations contradictoires ? Sans doute l'autorité des lamidats, à son apogée au XIX^e siècle, s'est-elle relâchée par la suite. La situation du lamidat de Ngaoundéré, où nous avons mené les enquêtes, était peut-être différente des autres lamidats de l'Adamaoua et moins sévère pour les esclaves. Faut-il penser pour autant, comme nous l'ont affirmé Hassana ou Djobdi, que les maîtres allaient jusqu'à donner des animaux à leurs esclaves ? Quoi qu'il en soit, les esclaves n'avaient certainement pas pu accumuler un important cheptel au moment de leur libération. D'ailleurs ceux qui disent avoir eu des animaux ne les ont guère conservés.

Contrairement aux jeunes Fulbe qui possèdent souvent quelques animaux avant de se marier et héritent ensuite de ceux de leurs parents, les esclaves et leurs enfants ne bénéficient pas de ces facilités pour démarrer une activité pastorale. Ce phénomène se remarque chez les hommes mais également chez les femmes. Il existe beaucoup de différences entre les activités des femmes esclaves et des femmes fulbe. Les femmes fulbe de l'Adamaoua ne travaillent quasiment pas à l'extérieur de leur maison car elles doivent sortir le moins possible de leur concession et puis, c'est au mari de subvenir à tous les besoins de ses épouses et de ses enfants. Les couples esclaves ne fonctionnent pas selon les mêmes règles. Leurs femmes participent activement aux divers travaux agricoles et possèdent aussi leurs activités propres telles que la recherche des balais en brousse, ou la fabrication de sel. Elles partent elles-mêmes au marché vendre leurs productions. Plus indépendantes de leurs maris que les femmes fulbe, parviennent-elles alors à se constituer un petit cheptel ? Leurs revenus semblent trop faibles pour cela. Certaines femmes fulbe, même si elles ne travaillent pas, parviennent quant à elles à développer leur élevage bovin. Leur cheptel se multiplie à partir des animaux obtenus par héritage ou pour la dot. Elles n'ont pas à subvenir aux besoins de la famille, leur mari se fait un devoir de tout leur fournir. Elles vendent parfois leurs animaux pour des besoins personnels (auparavant, et le mari s'est chargé de vérifier si ces besoins étaient ou non justifiés) et les redistribuent à leurs enfants lorsqu'ils se marient.

Au cours de toutes les enquêtes, nous avons constaté que les anciens captifs donnent plus facilement des animaux à leurs femmes que ne

le font les Fulbe. Hama, l'ancien berger de Totoundé, Wabili de Mbang-Foulbé, ont tous deux donné des animaux à leur femme. C'est peut-être un moyen de leur fournir la dot qu'elles n'ont pas eu à l'occasion de leur mariage. C'est peut-être aussi une façon de récompenser les femmes qui travaillent tout autant que les hommes aux travaux agricoles.

N'ayant pas d'héritage, les familles d'anciens captifs parviennent à avoir des animaux grâce à la vente de leurs produits agricoles. Le cas de Wabili à Mbang-Foulbé est le plus remarquable, mais il est aussi très exceptionnel. Même les anciens captifs qui sont bergers comme Maondé, ou qui l'ont été jusqu'à une époque récente comme Djabari, ne possèdent pas ou très peu d'animaux et ce sont en général des petits ruminants. Or, l'absence d'héritage n'a pas empêché certains Fulbe de se constituer un cheptel assez conséquent d'un ou plusieurs troupeaux. Il faut donc chercher d'autres causes à la faible activité pastorale des anciens captifs.

Des difficultés techniques ?

Dans l'Adamaoua, les connaissances relatives aux activités pastorales ne constituent pas un privilège des anciens maîtres, qui furent souvent plus éloignés du troupeau que leurs anciens captifs. Dans d'autres régions peules, les maîtres sont restés plus attachés à la vie pastorale que ne l'étaient les Fulbe de l'Adamaoua. Dans la région de Labgar au Fouta Toro, les Peuls considèrent qu'ils ont des pouvoirs et des connaissances secrètes que leurs anciens esclaves ne possèdent pas. Ces derniers ne pourront donc jamais développer une activité pastorale comparable à la leur.

La question du gardiennage est-elle un obstacle à l'acquisition d'animaux par les anciens captifs ? Dans d'autres régions peules, comme au Macina, cela peut être le cas. Là-bas, les Rimaïbé n'imaginent pas pouvoir développer leur cheptel en laissant leurs animaux aux Peuls auxquels ils ne font pas confiance. C'est une des raisons pour lesquelles ils préfèrent acheter des petits ruminants qui seront gardés par un de leurs enfants plutôt que des bovins qui partiront en transhumance avec les Peuls. Entre Peuls, il existe une solidarité qui leur permet de lutter contre les vols de bétail, mais elle ne se manifesterait pas si c'est la vache d'un Rimaïbé qui a été volée. Dans l'Adamaoua, les anciens

captifs n'ont guère fait mention de ces problèmes. Les Fulbe eux-mêmes emploient le plus souvent des bergers étrangers à leur famille. Wabili a fait de même, il est parvenu à obtenir des animaux en les confiant à divers bergers avant de les regrouper dans un seul troupeau. Ceux qui ont peu d'animaux préfèrent les petits ruminants qu'ils estiment moins exigeants à garder que les bovins.

Une situation sociale et familiale particulière

La structure familiale particulière des anciens captifs peut expliquer pour partie leur faible activité pastorale. En général, la population des anciens serviteurs est âgée, sans enfants. Dans les années soixante, l'étude démographique de Podlewski, réalisée dans le canton de Mbang-Foulbé où nous avons pris divers exemples, avait mis en évidence le non-renouvellement de la population d'anciens serviteurs. Outre les mariages mixtes, il expliquait cela par la très basse fécondité des femmes laka, qui mettent en moyenne 1,6 enfants au monde contre 3,5 pour les Fulbe. Sans enfants, les anciens captifs, tel Hama, Djobdi, Hassana, n'ont certainement pas été enclins à faire fructifier un troupeau qui n'aurait profité à personne de leur famille. D'ailleurs les seuls captifs que nous avons rencontrés avec un troupeau, dont Wabili, étaient également ceux qui avaient les plus grandes familles.

Depuis longtemps, les Fulbe de l'Adamaoua vivent entre la ville et la campagne. La plupart d'entre eux possèdent des habitations dans les deux endroits et y exercent des activités de part et d'autre. En Adamaoua, l'élevage est aussi, et de plus en plus, le fait des citadins. Cela peut être un jeune qui, ayant réussi en ville, achète quelques animaux qui s'ajouteront au troupeau de son père ou de ses frères restés au village. Ces contacts ville/campagne qui participent au développement de l'activité pastorale semblent plutôt le fait des Fulbe que des anciens captifs. Les esclaves qui ont profité de l'indépendance pour partir en ville n'ont guère de famille vers qui se tourner dans le village où ils étaient esclaves. D'ailleurs, sans doute désireux de faire oublier leurs origines serviles, ne souhaitent-ils pas y revenir, ne serait-ce que pour y confier des animaux à un berger. Du côté des captifs, la faiblesse des relations ville/campagne ne contribue donc pas au développement d'une activité pastorale.

L'image du Peul éleveur, qui ne s'habille qu'avec des haillons, n'est plus guère d'actualité en Adamaoua. Mais, les Fulbe gardent encore la réputation d'être économes, spartiates. Bien des jeunes Fulbe ne comprennent pas très bien pourquoi leur père, qui possède plusieurs troupeaux, continue de se déplacer à pied au lieu de s'acheter un vélomoteur voire une voiture. Les anciens esclaves et les autres populations d'agriculteurs sont considérés comme plus dépensiers, et ne parviennent donc pas à faire des économies pour s'acheter des animaux. Ces considérations, qui peuvent paraître subjectives, sont pourtant formulées tout autant du côté des agriculteurs que des Fulbe et ce, pas uniquement dans la société peule de l'Adamaoua.

Rôles de l'activité pastorale pour les anciens captifs

Des activités agricoles fragilisées

Nous ne passerons pas en revue tous les avantages économiques que peut apporter l'activité pastorale, mais nous analyserons ici ses retombées sur l'agriculture qui constitue aujourd'hui l'activité principale des captifs.

En l'absence de troupeau, les champs des agriculteurs ne bénéficient pas de la fumure souhaitée. Certains se sont débrouillés, comme Hassana à Madjélé, pour cultiver sur l'ancien lieu de pacage des animaux de leur maître. D'autres sont amenés à déplacer leur champ, lorsque la production baisse. La fertilisation des champs des anciens captifs, autrefois assurée par les animaux du maître, n'est pas automatique aujourd'hui parce que les enfants des anciens maîtres développent eux aussi leurs surfaces agricoles et ont davantage besoin de la fertilisation de leurs animaux.

Introduite en Adamaoua au début des années soixante, la traction attelée a permis une véritable transition au moment de la libération des esclaves. Contraints dans le passé de travailler les champs de leurs maîtres à la main, les esclaves ont été envoyés dans les stations pour apprendre le dressage des bœufs et le maniement de la charrue. De

retour au village, ils ont continué à labourer les champs de leur maître. Mais, après ce travail, ils pouvaient labourer les champs des autres personnes, l'argent perçu étant alors partagé entre le maître et eux. Le développement de ces locations d'attelage a permis le passage du travail forcé à la main à une certaine autonomie des esclaves. Aujourd'hui, comme nous l'avons vu, les esclaves ne possèdent pas d'attelage, ni de charrue. Certains continuent un peu le même système qui prévalait au moment de l'introduction des charrues. Ils labourent les champs de la famille de leur ancien maître avant d'utiliser l'attelage pour eux. D'autres, plus rares, travaillent à la main. À Totoundé, Hama travaille à la main depuis que Mamadou, le fils de son ancien maître, a vendu les bœufs. En effet, Mamadou a décidé d'investir dans l'agriculture. Et comme il cultive 10 hectares de maïs, il préfère utiliser le tracteur et s'est donc débarrassé des bœufs de labour de son père.

Sans cheptel, le financement des campagnes agricoles est plus difficile. Contrairement aux propriétaires de bétail, les anciens esclaves ne sont pas assez riches pour financer leur campagne agricole. Ils ne peuvent faire comme les Fulbe qui, même s'ils ne possèdent que quelques têtes de bétail, parviennent à faire travailler des ouvriers dans leurs champs de maïs et à payer de l'engrais. Les anciens captifs doivent travailler eux-mêmes leurs champs, ils se regroupent éventuellement pour faire des travaux en commun. Par contre, contrairement aux autres populations d'agriculteurs de l'Adamaoua, les anciens captifs ne travaillent pas comme salariés agricoles dans les champs des éleveurs. Comment expliquer ce phénomène ? Souvent âgés, les anciens serviteurs se contentent de cultiver leur champ. Peut-être préfèrent-ils aussi se dégager de ce type de relations avec les anciens maîtres ? C'est peut-être aussi une façon de se démarquer des autres populations d'agriculteurs de la région... pour se rapprocher des maîtres.

Grâce à un capital en cheptel (ou en commerce) que ne possèdent pas les anciens captifs, les Fulbe de l'Adamaoua développent leurs activités agricoles. Certaines relations établies entre les familles des anciens maîtres et des anciens captifs sont en train d'évoluer du fait du décalage croissant entre les moyens de production des Fulbe et ceux des anciens captifs. Cela risque de fragiliser l'activité agricole des anciens captifs car ils sont peu à peu privés des bénéfices du cheptel des Fulbe. Pourra-t-on alors parler de deux types d'agricultures,

celles des éleveurs (ou des Fulbe citadins) et celles des agriculteurs ? Ces tendances annoncent-elles un clivage encore plus grand entre les deux populations ?

Rôle social de l'élevage

Outre la perspective économique, l'élevage est-il un moyen pour les anciens serviteurs de s'assimiler à leurs anciens maîtres ?

Selon Hurault (1964), l'émancipation de la population servile apparaît illusoire en regard du clivage résultant de la possession de bétail. Les quelques exemples que nous avons présentés indiquent que plusieurs situations sont possibles, depuis les esclaves qui trouvent protection auprès de leurs anciens maîtres jusqu'à ceux, peu nombreux, qui possèdent un troupeau et emploient bergers et travailleurs agricoles saisonniers tout comme les Fulbe. Cette gamme de situations économiques se retrouve-t-elle dans le statut social des anciens captifs ?

Sur ce sujet délicat, les esclaves proches de leurs anciens maîtres fournissent davantage d'informations que ceux devenus plus indépendants. On repère facilement les captifs qui, seuls et âgés, trouvent protection auprès de leur ancien maître. Ces anciens captifs se définissent comme tels et n'hésitent pas à raconter leur vie d'esclave. Beaucoup d'autres, loin de se dire peuls, indiquent leur ethnie d'origine. Par contre, les femmes esclaves qui ont été épousées par des Fulbe sont parfois difficiles à remarquer. De même, certains esclaves ou enfants d'esclaves ont été adoptés par les Fulbe, et ces derniers se refusent à faire mention des origines de leurs protégés. Il est également malaisé de parler de statut avec le fils d'un ancien captif devenu El Hadj. Sans doute pour ces derniers, l'élevage est un moyen de s'intégrer aux activités de la société peule. Mais ces anciens esclaves et leurs descendants n'en deviennent pas pour autant des Fulbe. Ils n'épousent pas de femmes peules, plus par crainte du mépris des femmes que du refus de leurs parents.

Dans l'ensemble, les Fulbe se conduisent comme des protecteurs vis-à-vis de leurs anciens esclaves. Certains partent même les rechercher quand ils savent qu'ils se trouvent seuls et en difficulté. Comment se comporteraient les anciens maîtres si leurs anciens esclaves étaient

en mesure de rivaliser avec eux sur le plan économique, notamment sur le plan pastoral ? Il est difficile de le dire en regardant seulement la situation de l'Adamaoua. Si l'on considère le Fouta Djallon, où les activités des maîtres et des esclaves sont assez comparables, on ressent chez les maîtres le besoin de s'affirmer en tant que nobles. Ceci ne s'exprime guère en Adamaoua où les anciens maîtres, qui dominent sur le plan économique mais aussi démographique, religieux et politique, n'éprouvent pas le besoin de mettre de barrière sociale entre eux et leurs anciens captifs.



Conclusion

Population marginale parmi les Fulbe, les anciens esclaves, souvent âgés et seuls, trouvent aujourd'hui protection auprès de leurs anciens maîtres. L'agriculture reste l'activité principale des plus actifs. Ils élèvent parfois quelques petits ruminants. Quelques-uns ont réussi à se constituer un troupeau de bovins. Mais l'émancipation n'a pas conduit à l'émergence d'un agro-élevage spécifique aux anciens captifs, comme cela pourrait être le cas dans d'autres sociétés peules. Malgré des conditions géographiques favorables, les captifs n'ont pas été dans un contexte social et familial propice au développement d'une activité pastorale intense. Il conviendrait d'ailleurs de mieux cerner l'importance de l'organisation sociale des Fulbe et des réseaux de relations susceptibles de favoriser l'élevage, relations établies tant à l'intérieur de la famille qu'entre les familles elles-mêmes.

Les esclaves de l'Adamaoua ne se revendiquent pas comme des agriculteurs. De leur côté, les Fulbe ne posent pas l'élevage comme la base première de leur identité. L'Islam a devancé l'activité pastorale dans la définition de l'identité peule. D'ailleurs, l'accès à l'élevage ne semble pas vu comme une façon d'être assimilé à la société peule, même si l'aisance économique qu'il peut procurer conforte les Fulbe dans leur position. Plus que les activités économiques, ce sont les situations familiales qui peuvent contribuer à l'assimilation des esclaves au monde peul, tel le mariage avec des femmes esclaves, l'adoption du fils d'un ancien captif qui devient parfois plus proche du chef de famille peul que les propres fils de la maison.

La question du lien entre identité et activités de production prend davantage de sens dans d'autres sociétés peules, par exemple au Macina où les Rimaïbé, anciens captifs, trouvent une identité propre autour de l'activité agricole.

Bibliographie

BOUTRAIS J., 1978 —
Deux études sur l'élevage en zone
tropicale humide, Paris, Orstom,
Travaux et documents, 194 p.

BOUTRAIS J., 1994 —
Les Foulbé de l'Adamaoua
et l'élevage, *Cahiers d'Études
Africaines*, 133-135 : 175-196.

BOUTRAIS J., 1999 —
La vache ou le pouvoir ; Foulbé et
Mbororo de l'Adamaoua. In Botte,
Boutrais, Schmitz (eds), *Figures
peules*. Paris, Karthala.

HURAUULT J., 1964 —
Antagonisme de l'agriculture
et de l'élevage sur les hauts plateaux

de l'Adamaoua (Cameroun), *Études
rurales*, 15 : 22-27.

PODLEWSKI A. M., 1971 —
La dynamique des principales
populations du Nord Cameroun,
Piedmont et plateau de l'Adamaoua,
*Cahiers Orstom, série sciences
humaines*, vol. VIII, 148 p.

POUGET C., 1995 —
*Évolution des systèmes de production
des anciens captifs dans les sociétés
peules du Fouta Djallon,
de l'Adamaoua et du Macina*,
Mémoire de DEA « Géographie
et pratique du développement dans
le tiers monde », université de
Paris-X, 54 p.

La traction animale au Nord-Cameroun de 1985 à nos jours

Éric Vall

I Introduction

Dans la partie camerounaise du bassin du lac Tchad, la traction animale est présente pratiquement partout où les paysans cultivent du coton. Les agriculteurs emploient l'énergie animale pour labourer leur coton mais aussi les vivriers et secondairement pour des opérations d'entretien mécanique ou encore le transport à l'aide de charrettes. La durabilité de la croissance agricole est un enjeu majeur au Nord-Cameroun, comme dans toute l'Afrique subsaharienne, compte tenu de l'intensité de la croissance démographique. Or, les exploitations agricoles familiales sont petites et leurs capacités d'investissement limitées. Dans un tel contexte, l'énergie animale représente une solution adaptée et d'avenir pour concilier les possibilités des paysans avec l'accroissement de la production agricole. Pourtant, force est de constater que la proportion de paysans équipés est faible et que des progrès restent à accomplir. On constate aujourd'hui que les stratégies adoptées se sont élargies à trois espèces. En effet, de 1950 au début des années 1980, la traction bovine était le principal mode de traction vulgarisé et adopté par les paysans du Nord-Cameroun. Aujourd'hui, la traction bovine domine toujours largement. Cependant, depuis une quinzaine d'années, l'extension des attelages asins a été aussi vigoureuse que soutenue, et l'effectif des chevaux est sorti de la marginalité. Cette diversification, bien que largement constatée et admise, reste encore peu analysée. L'expansion des équidés se déroule, en grande partie, hors d'un circuit de développement administré et mérite d'être étudiée pour cerner les problèmes accompagnant cette

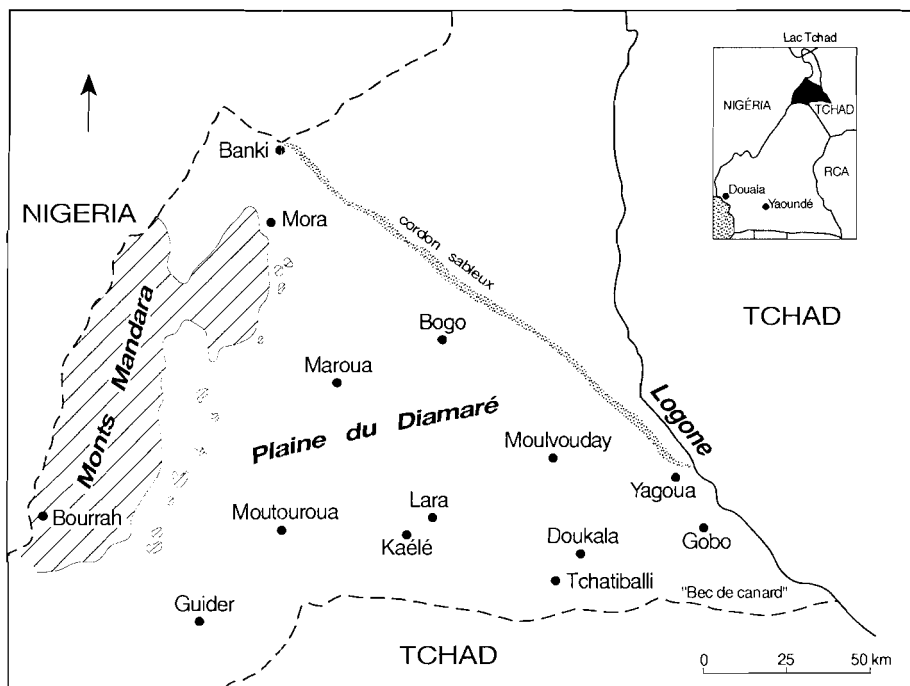


Figure 1
La région étudiée au Nord-Cameroun.

diffusion. De même, la distribution spatiale des attelages bovins, asins et équins n'est pas homogène, ce qui laisse supposer un effet des facteurs agro-écologiques qu'il convient de préciser pour mieux anticiper les évolutions à moyen terme. Quelques-unes des clés de ces évolutions sont exposées ici et des éléments sont fournis pour débattre des questions suivantes : aujourd'hui, qui sont les utilisateurs de la traction animale et quelles sont les caractéristiques de leur système de production ? Comment s'opèrent les choix entre tel ou tel type d'attelage ? Quels sont les atouts et les contraintes des différentes espèces ? Et enfin, quels sont les nouveaux enjeux de la recherche-développement dans ce domaine ?

La région étudiée est limitée au nord par le cordon dunaire allant de Banki à Yagoua, à l'est et au sud par la frontière Cameroun-Tchad et à l'ouest, par les contreforts des monts Mandara de façon à englober

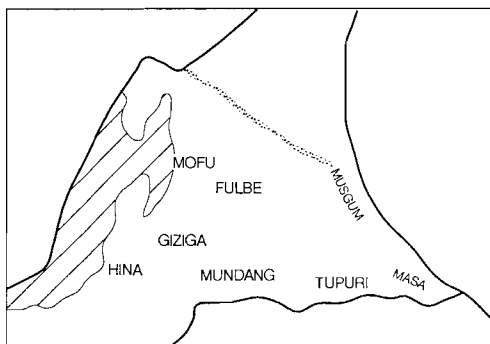


Figure 2
Localisation
des groupes ethniques
cités dans le texte.

les zones de piémonts (fig. 1). Elle représente *grosso modo* un triangle de 12 000 km² ayant pour sommets Mora, Yagoua et Bourrah où vivent environ 2 millions d'habitants à 80 % ruraux.

Éléments socio-économiques

La diversité du peuplement de cette région est importante tant sur le plan ethnique que religieux (Orstom 1984), ce qui a des conséquences sur la diffusion de la traction animale. Parmi les nombreuses ethnies, les Fulbe dominent dans le centre de la plaine du Diamaré, les Giziga, les Mofu et les Hina occupent les piémonts à l'ouest, les Mundang et les Tupuri la plaine entre Kaélé et Doukoula, et le long du Logone vivent les groupes Masa et Musgum (fig. 2). Certaines ethnies ont une tradition d'élevage, comme les Fulbe et les Tupuri, ce qui a parfois facilité l'introduction de l'animal de trait. Avec le temps, beaucoup d'agriculteurs ont adopté la culture attelée, ce qui est plus rare chez les éleveurs en raison d'un mode de vie transhumant.

Le secteur primaire est dominé par le coton, les céréales et l'élevage. Pour la campagne 1997-1998 la région a produit 79 000 tonnes de coton graine, soit 40 % de la production nationale (Sodecoton 1998). La Société de développement du coton du Cameroun (Sodecoton) intègre totalement la filière cotonnière y compris la distribution du matériel de culture attelée. Le cheptel bovin est d'environ 700 000 têtes (soit 20 % du cheptel national) ce qui constitue un disponible local important en animaux de trait. Les céréales (sorghos et mils) sont

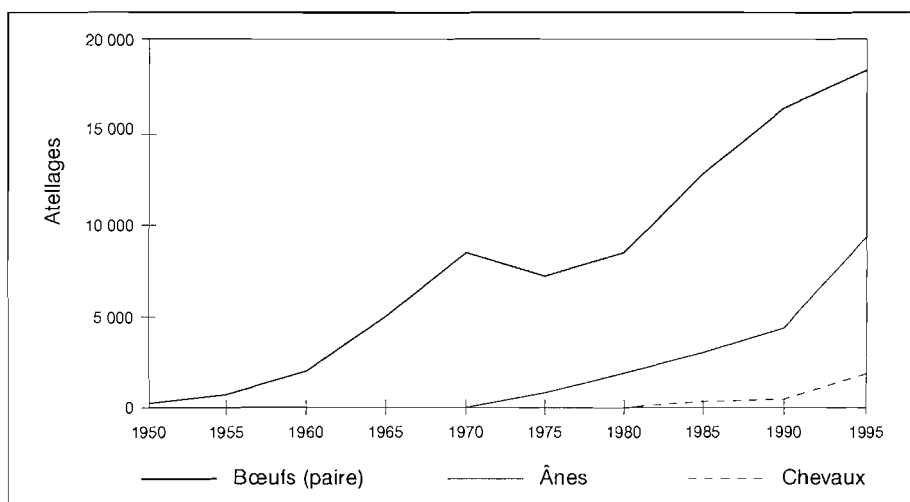
destinées en priorité à l'autoconsommation familiale. Les « surplus », comme les petits ruminants, sont vendus pour des besoins domestiques sur le marché local. Le revenu du coton est la principale ressource mobilisable pour l'achat d'un équipement ou d'animaux. Les échanges de biens et de services sont actifs avec la périphérie de la zone : un cheptel bovin important transite par étapes du Tchad vers le Nigeria chaque année et contribue en plus du marché local à l'offre en bœufs de trait, beaucoup d'ânes sont utilisés pour les « échanges » avec le Nigeria mais aussi pour transporter les récoltes de *musku-waari*¹, un commerce du cheval et du poney gravite autour des marchés de Bogo et Gobo chaque semaine.

Les exploitations agricoles familiales sont de petite taille, le plus souvent entre 2 et 5 ha, ce qui permet d'envisager l'utilisation d'un attelage asin pour les plus petites et d'une paire de bœufs, ou davantage pour les plus grandes (Vall 1996). La population majoritairement rurale et la densité de population en générale forte² ont conduit à la formation d'un paysage agraire maillé d'une multitude d'exploitations agricoles réduites en dimension. L'espace agricole est pratiquement saturé et soumis à une culture intensive avec une réduction de la jachère. Les systèmes de production, bien que divers, sont à base de céréales et les chefs de famille visent la sécurité alimentaire. La sole de céréales occupe 60 à 80 % de l'assolement, le coton entre 15 et 25 % et les légumineuses entre 5 et 15 %. L'intégration de l'élevage à l'agriculture est faible. Le sous-développement du transport attelé entrave l'utilisation des résidus de récolte dans l'alimentation animale, la valorisation du fumier et la réalisation d'aménagements anti-érosifs.

La traction animale est un des éléments qui, depuis 40 ans, bouleverse le mode de production agricole traditionnel régional, contribuant à la monétarisation et à l'individualisation de l'économie agricole. Dans les années 1950, la traction bovine et le labour à la charrue sont vulgarisés par la société cotonnière pour dynamiser la culture du coton. Jusqu'au milieu des années 1980, la traction bovine est de loin le principal mode de traction adopté (fig. 3). La progression des

¹ Terme fulfulde désignant le sorgho de décrue.

² En moyenne 50 à 80 hab./km² avec des pics de 100 à 180 hab./km² en pays masa, musgum et tupuri.



■ Figure 3

Effectif des animaux de trait par année dans la partie camerounaise du bassin du lac Tchad (source Sodecoton).

attelages évolue de façon irrégulière selon la mise à disposition de crédits à l'équipement et selon les aléas climatiques comme les sécheresses de 1970 à 1974 (Roupsard 1987). En 1974, la création de la Sodecoton et l'intensification délibérée de la culture du coton sortent la filière de l'ornière, ce qui redynamise la traction bovine. En 1985, on dénombre 13 000 paires de bœufs et 3 000 ânes de trait. De 1985 à 1993, l'économie de l'Afrique subsaharienne traverse une récession grave, la filière cotonnière est « dans le rouge » ce qui conduit la Sodecoton à alléger ses actions de développement rural. Les paysans touchés par la crise recherchent des équipements plus économiques (cf. tableau), ce qui provoque l'essor de la traction asine et de la traction équine (fig. 3). Depuis la dévaluation du franc CFA en 1994, l'accroissement numérique et la diversification des attelages s'accroissent parallèlement à la croissance rapide des surfaces cotonnières. Le prix d'achat du coton a augmenté de 15 à 30 % depuis la dévaluation, mais celui des charrues a pratiquement doublé ce qui a incité la Sodecoton à renforcer ses actions de crédits à l'équipement pour

Attelages / Prix	Âne individuel	Cheval (poney)	Paire de bovins
Animal	adulte 25 000	adulte 50 000	3 à 4 ans 200 000
Harnais	bricole 3 500	bricole 6 500	joug court 3 500
Charrue (*)	modèle T20 55 000	modèle T27 78 000	modèle T34 85 000
Prix total	85 000	150 000	300 000

(*) Tarifs Sodecoton.

■ Tableau 1

Prix (en francs CFA) d'un attelage et d'une charrue en 1996.

soutenir la progression de la culture attelée. En 1996, on dénombre dans la région étudiée, 18 500 paires de bovins, 9 000 attelages asins et 2 000 chevaux de trait (Sodecoton 1998).

Le labour attelé reste la principale utilisation des attelages. Environ 80 % de la surface cotonnière est labourée en culture attelée. Des efforts importants sont aussi réalisés pour étendre les pratiques de sarclage et de buttage mécaniques. Le sarclage mécanique est pratiqué sur 15 à 35 % de la surface cotonnière et le buttage sur 55 à 60 %. Le transport attelé reste peu répandu avec 1 350 charrettes à roues métalliques et 310 à roues pneumatiques (Sodecoton 1998). Le développement du transport attelé a été freiné par le prix excessif des charrettes, mais le constructeur a réduit les coûts de fabrication, ce qui mérite d'être salué (prix d'une charrette : 240 000 francs CFA en 1997).

L'évolution de l'économie régionale et les facteurs humains permettent d'expliquer les tendances lourdes de l'évolution de la traction animale au cours des quarante dernières années. Cependant, la prise en compte de l'environnement agro-écologique, de par sa diversité, permet d'affiner l'analyse.

Environnement physique

La répartition spatiale des attelages n'est pas uniforme. Les attelages asins sont concentrés à l'ouest sur les piémonts. Plus de 8 000 ânes de trait sont dénombrés entre Maroua, Kaélé et Bourrah (soit 90 % du total). La majorité des chevaux se situe dans la partie centrale de la plaine du Diamaré (70 %). Dans le triangle formé par Maroua, Kaélé et Moulvouday, 15 à 18 % des planteurs de coton possèdent une paire de bœufs. Dans le « Bec de canard » et au nord-ouest de Maroua la proportion passe en dessous de 14 %. Cette distribution peut s'expliquer en grande partie par la diversité des conditions agro-écologiques.

La pluviométrie est comprise entre 600 mm/an au nord et 800 au sud. A proximité des reliefs, elle est plus importante. Le risque de sécheresse est élevé. Il peut correspondre à plusieurs phénomènes : un déficit important du volume des pluies, un démarrage des pluies irrégulier, un arrêt précoce des pluies dès la mi-septembre. Face à une telle incertitude, la priorité des paysans est la mise en culture rapide des vivriers. Au nord, les pluies sont tardives et peu abondantes si bien que pour certains paysans, le labour est considéré comme une perte de temps et ils lui préfèrent le semis direct (40 % du coton est semé directement au nord de Maroua). Dans de telles conditions, la rapidité de l'attelage prime sur sa puissance, ce qui milite en faveur du cheval de trait.

Sur les piémonts, le relief plus abrupt et les sols souvent très caillouteux requièrent l'emploi d'un attelage léger et maniable. Dans une telle situation, l'âne est parfait. Dans la plaine du Diamaré, le relief ne constitue pas un obstacle pour la marche d'un attelage. Cependant, la steppe à épineux est un sérieux inconvénient pour l'utilisation de pneumatiques sur les charrettes. La diversité et la répartition spatiale des faciès géologiques sont complexes. Les terres exondées cultivables se répartissent entre des sols sablonneux, légers et faciles à travailler et des vertisols très lourds, en passant par tous les intermédiaires. Selon la dominante pédologique, la puissance de traction requise varie ; par endroits une paire de bœuf est indispensable, ailleurs un âne peut suffire.

L'ampleur du phénomène de diversification se traduit désormais par une certaine « spécialisation » des régions pour telle ou telle forme de traction. De nouveaux besoins d'équipements et de techniques d'élevage sont apparus et interpellent la recherche pour redéfinir la place de l'animal de trait dans les systèmes de production. Cette nouvelle place de l'animal est illustrée à partir de trois études de cas.

■ La traction bovine chez les Tupuri et les Mundang

Les Tupuri et les Mundang sont d'importants utilisateurs de la traction bovine. Historiquement, l'introduction du coton et de la traction bovine a débuté dans cette région à Lara. Des enquêtes réalisées auprès de 42 propriétaires de bœufs de trait (20 Mundang, 20 Tupuri et 2 Masa), en 1991, permettent de caractériser la place de la traction bovine dans leur système de production. Les exploitations enquêtées comptent en moyenne 6 actifs pour une surface cultivée de 5,40 ha. Les surfaces de sorgho pluvial, de *muskuwaari* et de légumineuses sont respectivement de 2,25, de 1,75 et de 0,60 ha par exploitation. La sole de coton est de 0,80 ha. Le cheptel déclaré est important (10 bovins par exploitation). Le sorgho pluvial et l'élevage sont plus développés chez les Tupuri.

La majorité des propriétaires (70 %) possède une paire de bœufs, parfois doublée d'un âne chez les Mundang. En général, la carrière d'un zébu débute à 3 ans et dure entre trois et quatre années. Chez les Tupuri, elle dure davantage, le dressage est plus tardif et s'étend sur trois semaines, enfin la conduite à la voix est fréquente. Ces observations dénotent une meilleure approche de l'élevage et plus de familiarité avec l'animal. La majorité des animaux est achetée puis revendue à l'âge de la réforme (à environ 140 000 francs CFA). Les vols sévissent près des frontières.

Une paire de bovin travaille entre 4 et 6 heures/jour le matin. Elle peut labourer sans difficulté 0,25 ha/jour. La charrue utilisée est un modèle de 12" vendue à 85 000 francs CFA (T34 de *Tropic*). Le sarclage mécanique est peu développé. Le buttage est généralement

effectué à la charrue. Les travaux mobilisent un attelage entre 15 et 20 jours/an, ce qui est peu. Cependant, le labour hors exploitation rémunéré est important (1,55 ha par attelage). Le transport attelé se limite pratiquement au charriage des récoltes soit quatre à cinq voyages chaque année (Dugué, comm. pers.).

Les parasitoses hépatiques et intestinales sont les principales causes de mortalité et de morbidité. Cette situation s'explique par la concentration des troupeaux sur les rares points d'eaux subsistant en saison sèche. La Sodécoton est de loin le plus important distributeur de produits vétérinaires en brousse. Le tourteau de coton est beaucoup plus utilisé dans cette région que dans le sud du bassin cotonnier. Les résidus de récoltes ne pouvant être transportés faute de charrette sont protégés au champ sous des épineux et consommés sur place par le bétail.

La traction asine de plaine et de piémont

La traction asine est apparue entre Maroua, Kaélé et Guider dans les années 1970. De 1991 à 1995, nous avons réalisé des enquêtes chez des propriétaires d'ânes de trait afin d'apprécier le développement et la place de la traction asine dans les systèmes de production des piémonts chez les Mofu (31 entretiens) et en plaine chez les Mundang et les Giziga (24 entretiens). Les exploitations des piémonts sont plus petites que celles de plaine faute d'une sole de *muskuwaari* (3 contre 5 actifs et 2,50 contre 3,50 ha de surface cultivée). Partout, le mil et le sorgho dominant (1,35 ha par exploitation sur les piémonts et 0,95 ha en plaine). La sole de légumineuse varie de 0,35 à 0,50 ha par exploitation. En plaine, la percée du coton est plus forte (0,80 contre 0,60 ha par exploitation). Partout, l'élevage est peu développé. Il se limite le plus souvent à quelques chèvres.

La majorité des paysans (70 à 90 %) possède un seul âne. La moitié d'entre eux utilise une ânesse, ce qui compense l'absence de possibilité de vente à la réforme et renouvelle l'attelage sans frais. L'utilisation d'une ânesse non gestante ne pose pas de problème particulier

car son poids vif³ est identique à celui du mâle (environ 120 kg). On estime l'âge de mise en route d'un âne⁴ à 3 ans pour une carrière de 6 voire 10 années. Le prix d'un âne est passé de 10 000 anciens francs CFA en 1991, à 25 000 francs CFA en 1996.

Les ânes sont attelés individuellement par une bricole domestique. Les plaies sont fréquentes mais rarement profondes. La charrue employée est un petit modèle de 8" (T20 de *Tropic*) à 55 000 francs CFA. Elle est utilisée pour le labour, le sarclage et le buttage. Un âne peut travailler 4 heures/jour et labourer 0,125 ha/jour. On estime le travail annuel d'un âne entre 10 et 20 jours. Le transport attelé asin est très peu développé (300 charrettes) contrairement au bât effectué malheureusement à cru.

En fin de saison sèche, certains paysans donnent une complémentarité d'appoint de tout venant (drêche, tourteau, fanes, etc.). La santé des ânes est bonne. En dehors des strongles et du *kilaator*⁵ peu de maladies semblent affecter cette espèce. Pourtant, chaque année des ânes meurent faute de recommandations zootechniques.

Le poney de trait chez les Fulbe du Diamaré

Dans le Nord-Cameroun, et notamment chez les Fulbe, le cheval est un animal de prestige élevé pour la monte. Parmi les grands chevaux on distingue le Dongolaw, le Barbe et l'Arabe. Le poney musey, ou poney du Logone, était élevé à l'origine par les Marba-Musey sur les rives du Logone (Seignobos *et al.* 1987). La vivacité de son allure et sa résistance aux contraintes nutritionnelles et parasitaires le prédisposaient à l'attelage. Mais les sols lourds du « Bec de canard »

³ Le poids vif détermine en grande partie la capacité de traction (Vall 1996).

⁴ Il ne s'agit pas d'un véritable dressage. L'âne accepte la bricole sur le champ ou, cas rarissime, jamais.

⁵ Maladie décrite comme un gros rhume accompagnée de jetage sérieux à purulent et conduisant parfois à la mort.

rendaient improbable son utilisation pour la culture attelée dans la zone d'élevage d'origine. Sans vocation économique, l'élevage du poney déperissait jusqu'à un passé récent. L'effectif des chevaux n'est pas connu. On l'estime à quelques milliers. En 1990, les poneys de trait étaient rares (500). En 1996, la Sodecoton estimait l'effectif à 1 400 dans la partie centrale de la plaine du Diamaré et à 2 000 au total dans la région étudiée.

La place du poney de trait a été étudiée par enquête, en 1994, dans 2 villages situés à environ 50 km au nord-est de Maroua. Les 16 paysans rencontrés sont Fulbe (15) et Masa (1). La dimension moyenne des exploitations est de 5 ha pour 6 actifs. La culture vivrière principale est le *muskuwaari* (2,30 ha par exploitation), suivi du sorgho pluvial (1,30 ha par exploitation), puis de l'arachide (0,50 ha par exploitation). Le coton occupe le reste (0,90 ha par exploitation). Ces agriculteurs fulbe sont aussi de grands éleveurs de bovins (plusieurs dizaines de têtes) et de petits ruminants.

La majorité des paysans possède un seul cheval et parfois deux. Dans neuf cas sur dix, il s'agit d'un mâle. Le gabarit des poneys est homogène (poids vifs : 219 ± 19 kg ; hauteur au garrot : 124 ± 14 cm). Sur les marchés de Bogo et Gobo, le prix d'un poney variait en 1996 entre 40 000 et 60 000 francs CFA. L'alimentation des chevaux est coûteuse. Elle incorpore quotidiennement des céréales (sorgho rouge et *muskuwaari*). Nous avons évalué la consommation annuelle de céréales entre 200 et 400 kg par poney. L'idéal est de donner des fanes de niébé et d'arachide. Durant la saison sèche, le poney perd entre 25 et 55 kg. Il reconstitue ses réserves corporelles sur les pâturages de saison des pluies et au début de la saison sèche. Cardinale (1994) a diagnostiqué sur une centaine de poneys quelques cas de trypanosomose, de babésiose, une infestation par la grande douve (38 %) et par les strongles (46 %). En pratique, les éleveurs limitent les contacts du poney avec les parasites (garde sur l'exploitation, puisage de l'eau). Les poneys sont attelés individuellement par une bricole. La charrue la plus employée est un modèle de 10" (T27 de *Tropic*) vendue à 78 000 francs CFA. La charrette à cheval n'existe pas. Un poney travaille entre 4 et 6 heures/jour. La vitesse du cheval recherchée par certains peut handicaper la précision du sarclage. Le coup de collier est une cause d'avarie sur les outils en cas de choc.

Conclusion et perspectives

Pour conclure, rappelons que la diffusion de la traction animale est inégale suivant les groupes ethniques. Depuis 1950, l'essor de la traction bovine est intimement lié à l'évolution de la filière cotonnière. Dans la région, l'approvisionnement en animaux de trait ne pose pas de problème majeur. Les exploitations agricoles sont petites, ce qui ne justifie pas toujours l'achat d'une paire de bœufs. Depuis 1985, on constate une diversification importante de la traction animale. Les ânes et secondairement les chevaux progressent plus vite que les paires de bœufs moins économiques. Cependant, quelle que soit l'espèce, l'utilisation des animaux de trait reste peu diversifiée en dehors du labour et l'intégration de l'animal à l'agriculture demeure faible comme l'indique la diffusion limitée du transport attelé.

Les besoins de traction animale sont divers, compte tenu de la diversité des possibilités financières de chacun mais aussi de la diversité des facteurs agro-écologiques. On passe d'une absence de besoin dans les zones septentrionales les plus sèches où le coton a peu percé, à l'utilisation de la paire de bœufs dans les grandes exploitations et chez les paysans possédant une tradition d'élevage. La traction asine se développe sur les piémonts des Mandara, chez des paysans modestes installés sur des terres difficiles. Le cheval diffuse plutôt dans le centre de la plaine du Diamaré chez des paysans confrontés à un risque climatique élevé.

Selon les espèces, on peut retenir différents axes de recherche-développement. Pour la traction bovine, il nous semble que les efforts devraient porter en priorité sur :

- le crédit à l'équipement et la production de matériel artisanal pas cher, complémentaire et non concurrent du matériel de qualité vendu par la Sodecoton ;
- l'intensification des campagnes de déparasitage interne (vers ronds et vers plats) et externe (dermatophilose) ;
- le développement du transport attelé par le crédit associé à une amélioration de l'intégration de l'élevage à l'agriculture.

Dans le cas de la traction asine nous proposons deux axes de travail :

- la vulgarisation de messages techniques concernant l'alimentation et la santé (mise au point de rations pas chères, déparasitage interne contre les vers ronds);
- le développement des équipements de transport (bât et charrette).

Enfin, pour le cheval de trait, trois thématiques nous semblent importantes :

- le développement du transport attelé (charrette);
- la mise au point de rations économiques (incorporant des substituts aux céréales);
- la mise au point d'une prophylaxie pas chère (déparasitage interne et prévention contre les maladies infectieuses).

Aujourd'hui, l'animal de trait constitue une entrée privilégiée pour débattre avec les paysans des problèmes de mécanisation et d'élevage. Le développement de la traction animale prendra assise sur des actions conduites à trois échelles, le terroir (fumure organique, essou-chage, conservation des sols), le système de production (système fourrager, calendrier sanitaire, gestion de la carrière des animaux et transport attelé), le système de culture (alternatives au labour, entretien des cultures), et par le renforcement des structures d'appui telles que le système de crédit, la réhabilitation d'un réseau de forgerons et l'encadrement agricole.

Bibliographie

CARDINALE É., 1994 —
*Enquête sur les pathologies
du cheval au Nord-Cameroun.*
Document de Travail,
Garoua, IRZV.

Le Nord du Cameroun.
Des hommes, une région (collectif),
1984 —
Paris, Orstom, Mémoires 102,
554 p.

ROUPSARD M., 1987 —
*Nord-Cameroun – Ouverture et
développement.* Thèse de doctorat
ès Lettres et Sciences humaines,
ENS Yaoundé, 518 p.

SEIGNOBOS C., TOURNEUX H.,
HENTIC A., PLANCHENAU D., 1987 —
Le poney du Logone. Études
et Synthèses de l'ITEMVT 23,
Maisons Alfort, 213 p.

SODECOTON, 1995 —
Rapport semestriel. *Mai 1994
à octobre 1994. Sodecoton, DAR,*
Garoua, 43 p + annexes.

SODECOTON, 1998 —
*Rapport semestriel de mai 1997
à octobre 1997, campagne agricole*

1997-1998 (par L. Gaudard).
Garoua, 49 p + annexes.

VALL É., 1996 —
*Capacités de travail, comportement
à l'effort et réponses physiologiques
du zébu, de l'âne et du cheval au
Nord-Cameroun.* Thèse de doctorat,
ENSAM, Montpellier, 418 p.

De la complémentarité à la concurrence

Agriculture et élevage dans les terres
d'inondation du bassin tchadien

Christine Raimond



Introduction

Le pastoralisme, la perception et l'utilisation de l'espace par les pasteurs ont profondément évolué depuis plus d'une trentaine d'années sur le continent africain. Alors que le système pastoral reposait sur une grande mobilité des pasteurs en fonction des conditions climatiques et socio-économiques, on assiste à une limitation de cette mobilité et à une montée de la précarité en liaison avec l'extension des terres agricoles.

Dans le sud du bassin tchadien, la culture du sorgho repiqué a pris une grande importance dans les paysages et les systèmes de production. Elle est pratiquée dans le domaine sahélien et sa transition avec le domaine soudanien, entre les latitudes 9°5 et 13° N, au Nigeria, dans le nord du Cameroun et au Tchad. Ce sorgho est cultivé exclusivement en saison sèche avec des variétés restreintes aux *Sorghum durra* et *S. durra-caudatum* selon la classification simplifiée de J. R. Harlan et J. M. J. De Wet (1972). Elles sont regroupées sous le nom générique de *masakwa* au Nigeria, *muskwari* au Nord-Cameroun et *berbéré* au Tchad.

Les pépinières sont mises en place au mois d'août et septembre, environ un mois avant l'arrêt présumé des pluies. Les semis sont ensuite espacés d'une à deux semaines afin d'obtenir des plants de 40 jours

prêts pour le repiquage pendant toute la durée du retrait des eaux, entre septembre et novembre. Avant le début de la culture, la parcelle est couverte d'un tapis herbacé parsemé d'acacias. Lorsqu'elle est libérée par les eaux, cette végétation est coupée et brûlée. Les agriculteurs procèdent alors au repiquage : selon le type de sol, deux ou trois plants sont placés dans des trous de 25 à 30 cm de profondeur et espacés de 1 mètre à 1 mètre 50, avec une dose d'eau. Les parcelles sont ensuite sarclées une à deux fois pour limiter la concurrence des adventices pour l'eau et la récolte intervient en janvier ou février. Le cycle végétatif total du sorgho repiqué, en comptant la pépinière, se situe entre 150 et 180 jours selon la localisation et la variété utilisée. Les niveaux de production atteignent 800 à 1 000 kg/ha, et même 4 000 kg/ha dans les secteurs bénéficiant des apports limoneux des crues (plaine du Bahr Azoum dans la province du Salamat au Tchad).

L'avantage de cette technique réside dans le fait que le plant a un système racinaire déjà bien développé au moment du repiquage, ce qui lui permet de s'enraciner très rapidement et d'utiliser au plus vite des couches de sol plus profondes et donc plus humides. Ainsi, elle permet de gagner le temps passé dans les pépinières sur le cycle végétatif, et de profiter au mieux de l'humidité rémanente dans le sol après le retrait de la crue. C'est donc une pratique culturale réservée aux sols à fort pouvoir de rétention en eau, de la classe des vertisols, submergés pendant la saison des pluies et exondés de façon définitive en début de saison sèche, courant septembre-octobre. Ces sols sont associés aux grands secteurs d'épandage de crue (*yaere* du fleuve Logone par exemple), ou des lits majeurs plus ou moins marqués des cours d'eau ou encore des plaines avoisinantes submergées soit par le débordement des rivières, soit par l'accumulation des eaux pluviales. Ils sont facilement libérés des eaux par vidange dans les lits mineurs et par l'évaporation et l'infiltration. Le sorgho est également repiqué dans des plaines naturellement mal drainées, où la saturation en eau est telle que les cultures pluviales ne sont pas envisageables.

L'extension du sorgho repiqué s'est fortement accélérée avec l'introduction du coton dans les terroirs à partir des années 1960 puis avec l'aggravation des conditions climatiques. Ainsi, cette culture a progressivement sollicité d'autres types de sols, montrant les possibilités d'adaptation des variétés et des techniques culturales, et montrant surtout la motivation des agriculteurs à la produire. Il suffit

de parcourir la région concernée pour se convaincre de l'importance du phénomène, notamment dans les régions du Diamaré au Nord-Cameroun ou du Salamat au Tchad.

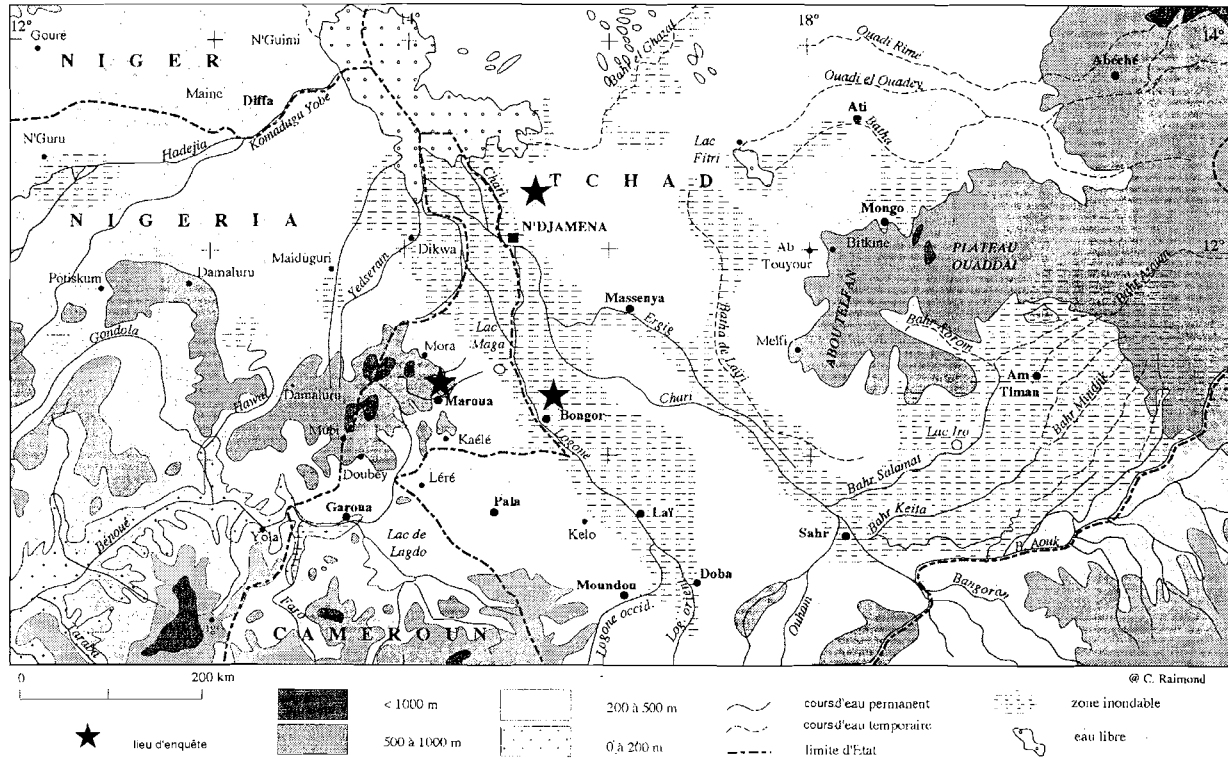
Le développement important de ce sorgho s'est fait sur des terres qui n'étaient habituellement pas occupées par d'autres cultures mais il a empiété sur un espace inondable couvert de prairies aquatiques, précocement libéré par les eaux et traditionnellement réservé au pâturage du bétail en saison sèche. Comment cette production a-t-elle pu prendre de telles proportions dans ces régions où la pratique de l'élevage est très importante, tant par les populations sédentaires que transhumantes ? La nouvelle organisation de l'espace qu'elle implique a provoqué des mutations dans les systèmes agraires en adaptant les calendriers agricoles et pastoraux, ainsi que les itinéraires des troupeaux. C'est cette évolution régionale que nous nous proposons d'analyser à travers l'exemple de trois terroirs villageois où les rapports entre agriculture et élevage sont différents, choisis au Nord-Cameroun et au Tchad (fig. 1).



Le terroir de Farcha Ater

La première situation étudiée a déjà été présentée dans le cadre d'une publication précédente (Raimond 1997) : nous n'en reprendrons ici que les principales conclusions. Elle concerne une population d'éleveurs nomades, parvenue à se sédentariser au terme d'un long mouvement migratoire et à intégrer une activité agricole qui représente actuellement leur base alimentaire et commerciale. En effet, le sorgho repiqué est devenu le pivot des systèmes de production des Arabes Showa qui occupent le sud du lac Tchad. Le terroir de Farcha Ater, situé à 65 kilomètres au nord de N'Djaména au Tchad (12° 25' 47" N; 15° 13' 07" E), montre un système agropastoral basé sur une exploitation concertée des ressources du terroir, où plus du quart des terrains a été soustrait des pâturages pour la mise en culture des cuvettes pour le sorgho repiqué, entraînant la disparition des pâturages de contre-saison. La nouvelle organisation du terroir consécutive à la mise en culture des cuvettes inondables et à l'appauvrissement général des

Figure 1
Sud du bassin du lac Tchad.



ressources naturelles s'est accompagnée de mesures concrètes visant une meilleure gestion des pâturages et des résidus de culture :

- la limitation des charges animales sur les sols sableux en saison sèche permet un ajustement nécessaire entre les capacités de charges annuelles des pâturages et le cheptel. De même, la limitation du stationnement des troupeaux transhumants, qui s'arrêtent au village depuis la construction d'un puits pastoral, prévient les problèmes de dégradation des parcours naturels par surpâturage en préservant les faibles ressources des pâturages pendant la période de soudure pour les animaux du village ;
- la préservation du caractère indivis des terres non cultivées et des résidus de culture témoigne de la volonté de conserver un élevage extensif sur des parcours communs et collectifs à plusieurs terroirs et dont l'accès ne donne lieu à aucune réglementation. Les parcelles cultivées appartiennent à l'agriculteur pendant tout le temps qu'il les exploite. Une fois la parcelle récoltée, les résidus (tiges et repousses vertes) reviennent à la collectivité villageoise pendant trois semaines, puis à la collectivité inter-villageoise. Cette gestion s'accorde avec la conduite des troupeaux communs à plusieurs éleveurs ;
- les coupes de bois intensives réalisées dans les années 1960-1970 ont fourni les commerçants venus de N'Djaména pour acheter le bois sous forme de fagots ou de charbon, avec l'accord des agriculteurs qui voyaient ainsi la disparition des perchoirs des oiseaux mange-mil. Mais ils regrettent actuellement les conséquences de ce déboisement sur les pâturages et la ressource en bois. Des règles de préservation du pâturage aérien ont été définies en accord avec les villages voisins : il est interdit de couper des arbres sur tous les terroirs environnants, où les troupeaux peuvent pâturer ;
- la période de soudure pour l'alimentation du bétail en mars-avril fait apparaître une commercialisation des tiges du sorgho repiqué, dont les qualités nutritives sont reconnues et qui sont ramassées sur les parcelles. Ce dernier facteur montre un début d'intensification de l'élevage et la volonté des éleveurs de conserver leur bétail sur le terroir.

Ainsi, les Arabes Showa se sont adaptés à un nouveau mode de vie, en associant leur pratique séculaire de l'élevage et l'adoption récente de la culture du sorgho repiqué. Le cheptel représente actuellement

leur caisse d'épargne, qu'ils essaient de préserver le mieux possible et même de faire prospérer. Ils parviennent ainsi à faire évoluer leur système de production dans des conditions climatiques particulièrement contraignantes, au risque de rompre l'équilibre d'un environnement naturellement fragile. Ils ont également conscience que le découpage de l'espace en terroirs villageois ne convient pas à la gestion de l'élevage et des ressources naturelles : alors qu'on les décrit extrêmement indépendants et divisés, les villages arabes s'entendent entre eux pour préserver les espaces utilisés collectivement.

Cet exemple de Farcha Ater illustre une association entre agriculture et élevage qui n'est possible que lorsque les densités de population sont faibles. Lorsque celles-ci augmentent, la pression foncière peut être telle qu'elle impose le départ des animaux vers des régions plus ouvertes. C'est la situation observée à Adiya, situé dans l'arrondissement de Maroua au Nord-Cameroun.

Le terroir d'Adiya

Adiya, situé à 10 km au nord de Maroua (10° 42' 10" N; 14° 21' 21" E), correspond à une toposéquence représentative de la région des inselbergs. Le terroir s'adosse à la montagne de Mogazang sur des pentes très fortes et soumises à une érosion hydrique importante. Haute de 400 mètres, cette montagne est formée de roches vertes portant des lithosols et régosols très caillouteux. Seul le sommet porte une formation arborée de *Boswellia dalzielli* qui constitue l'unique réserve en bois du terroir. La montagne n'est cultivée qu'à sa base sur des pentes moins abruptes, aménagées en terrassettes portant du sorgho pluvial de montagne en association avec des légumes (niébé, oseille, gombo...). L'espace libre fournit les parcours de saison sèche.

La langue de terres rouges des sols fersiallitiques, très caillouteuse, qui encercle le massif, porte les habitations réparties en trois quartiers principaux : kanuri, giziga (rassemblant les Giziga Medemtéré et Mbalaza) et mofu (rassemblant les Mofu Mouyang, Markaba et Dilbaï).

La partie inférieure de la toposéquence consiste en glacis faiblement inclinés où les vertisols lithomorphes sont dominants. Les pédologues distinguent le vertisol modal en bordure des sols fersiallitiques et plus loin vers l'aval du glacis, un vertisol dégradé cultivé en sorgho repiqué. Cette partie du terroir s'étrangle au fur et à mesure que l'on progresse dans la plaine. Elle s'arrête net le long d'un chemin parallèle à la piste principale, comme stoppée par l'expansion plus rapide des villages qui la bordent. Il faut alors traverser sur 400 mètres les terroirs voisins, Kossewa au nord, Gayak au sud, pour retrouver des champs appartenant à Adiya dans un autre bloc de parcelles, plus humide en raison de l'eau qui stagne en contrebas d'une pente très douce : c'est le *karal*¹ cultivé en sorgho repiqué.

Situé dans un secteur totalement mis en culture, le terroir n'a pas de limites différenciées de celles qui séparent les parcelles. Tout l'espace est occupé et il ne reste aucune possibilité de défrichage en plaine. Le seul espace encore disponible se situe sur la montagne, où les fortes pentes limitent, sans l'arrêter, l'extension des cultures.

En plaine, le déboisement a été total : on ne compte plus que quatre gros tamariniers, conservés autant pour leur ombre que comme points de repère dans cette plaine extrêmement plane et monotone, en plus des quelques *Acacia seyal* et *Balanites aegyptiaca* taillés qui matérialisent les limites de parcelles. Seuls les *Acacia nilotica* sont entretenus dans les champs de cases du piémont pour la vente des gousses aux tanneurs de Maroua.

Un peuplement dense et récent

Le village comptait 751 personnes en 1991. Avec une superficie totale de 444 ha, dont 88 % est mis en culture, le terroir connaît une densité de population très élevée : 169 hab./km².

Si le nombre des concessions familiales s'équilibre entre les trois quartiers, différents groupes se distinguent en fonction de leur appartenance ethnique et religieuse (tabl. 1).

¹ *Karal* : terre cultivée en sorgho repiqué. L'utilisation fait évoluer la sémantique de ce nom vers la désignation de la culture elle-même : « je vais récolter mon *karal* » (communication orale, Henry Tourneux).

Quartier	Concessions	Religion			Sous-quartier	Population		Concessions	
		Musulmans	Protestants adventistes	Animiste		%		%	
Kanuri	31	29 %	13 %	58 %	Kanuri	70	9	7	7
					Giziga Bi-Marva	230	31	24	26
Giziga	34	0 %	100 %	0 %	Medemtere	160	21	23	24
					Mbalaza (Bélo)	69	9	9	10
Mofu	33	0 %	12 %	88 %	Mouyang	44	6	10	11
					Markaba	159	21	18	19
					Dilbaï	19	3	3	3
Total	94	10 %	45 %	45 %		751	100	94	100

■ Tableau 1
Répartition ethnique et religieuse de la population d'Adiya.

Comme l'histoire de l'ensemble de la région, celle du village d'Adiya est marquée par le Djihad. La prise de Marva par les Fulbe en provenance du Bornou a vidé toute la région de ses habitants, en particulier les Giziga Bi-Marva et Medemtere localisés sur le piémont du massif de Mogazang. La création des villages de Kossewa et de Gayak, tous deux fulbe, est située par J. Boulet (*in* Boutrais 1984) entre 1800 et 1820. L'attribution de terres par le tout nouveau lamido de Maroua aux Kanuri, qui créèrent le village d'Adiya, date de la même époque. Ce don est à l'origine du nom du village : *adiya* signifie cadeau en *fulfulde*. Le village est rattaché à la chefferie de Kossewa.

Les Kanuri se sont d'abord installés en bordure de la plaine sans utiliser les champs déjà aménagés en piémont par les Giziga. Ils défrichèrent autour du village les parcelles de *karal* pour la culture du sorgho repiqué, dont ils avaient apporté les semences du Bornou. Autour des concessions étaient semés le petit mil et une variété de sorgho de saison sèche appelée *yolobri*. Plus loin sur les sols fersialitiques étaient implantés les sorghos rouges (*njiggari purdi* ou *njiggari ragaari*). Les travaux agricoles étaient réalisés par des esclaves capturés parmi les populations païennes, particulièrement les Tupuri, les Giziga et les Mofu.

Les Kanuri, tout comme les Fulbe, sont de grands éleveurs. À cette époque, la conduite de l'élevage dépendait essentiellement des disponibilités en eau. À partir de la saison froide jusqu'au retour de l'herbe autour du village, un membre de la famille menait les animaux dans les grandes plaines inondables (*yaere*). Revenus au début de la saison des pluies en suivant l'apparition de l'herbe, ils pâturaient sur les piémonts de la montagne pendant la période des cultures. Au cœur de la saison humide ils étaient rentrés dans des étables pour les protéger des piqûres d'insectes. La transhumance saisonnière permettait aux éleveurs sédentaires de conserver une gestion directe de leurs troupeaux, et rares étaient les cas où ils étaient confiés toute l'année à un berger. Ce système a perduré jusqu'au début du XX^e siècle. Depuis, les migrations et l'accroissement démographique ont lentement fait évoluer la taille et la physionomie du terroir.

Les années 1930 ont vu le début du mouvement de retour des Giziga Medemtere sur les piémonts de la montagne de Mogazang, dont les causes ont déjà été étudiées (Boutrais 1973). La pression démographique excessive sur les massifs aboutissait à des crises alimentaires graves lors des épisodes climatiques difficiles... Ce fut le cas de la sécheresse des années 1920 puis de l'invasion d'acridiens une dizaine d'années plus tard (1930-1933), qui fut quasi générale à tout le Sahel. Cet événement a été ici le catalyseur du retour des Giziga Medemtere sur la terre de leurs ancêtres, libre d'habitations et de cultures. Les modalités d'installation étaient soumises à la hiérarchie fulbe et à l'acceptation du chef de Kossewa. Le premier migrant, promu chef de quartier, représente ses concitoyens auprès du chef du quartier kanuri d'Adiya. En raison de sa religion et de son appartenance ethnique, ce dernier conserve une supériorité hiérarchique ainsi que tout pouvoir sur la terre, laquelle reste de fait régie par les lois *fulbe*. Une croissance démographique soutenue et un flux migratoire lent mais continu ont repoussé les limites du terroir cultivé d'Adiya sur les piémonts et dans la plaine. L'adoption du sorgho de montagne (« tchergué ») en provenance des massifs mofu date de cette époque. Il s'est substitué au sorgho rouge traditionnel à la suite de la prolifération d'adventices tels que *Striga hermontica*, témoin de l'appauvrissement du sol.

La deuxième étape de mutation du terroir est liée au développement de la culture cotonnière par la Sodecoton dans les années 1960.

À Adiya, les meilleures terres pour cette culture sont les sols fersiallitiques et leur contact avec les vertisols. La Sodecoton les organisa en « soles », où chaque agriculteur fut obligé de cultiver une corde de coton (1 ha) en rotation avec le sorgho de montagne, sorgho qui est maintenant cultivé jusqu'aux parcelles situées en plaine. L'introduction coercitive du coton sur le terroir a posé le problème du remplacement des cultures vivrières. Une fois les sols fersiallitiques soustraits à l'assolement villageois et mis à part les sols pauvres et pentus de la montagne qui n'attirent encore personne, le seul espace disponible était le *karal* dont l'exploitation était encore marginale. Sa vocation principale restait essentiellement pastorale car les ressources en eau et en herbe abondaient pendant la première partie de la saison sèche. Prenant conscience de l'importance de ces terres inondables pour les cultures vivrières, les cultivateurs se sont livrés à une véritable « course au défrichage » pour contrôler le maximum d'espace sur le *karal*. Dans cette course, les Giziga étaient exclus. Tout l'espace fut très vite occupé par les Kanuri et les Fulbe, qui se sont appropriés par simple bornage les terrains que les Giziga avaient commencé à défricher. Le *karal* étant un espace pâturable par les animaux de plusieurs villages, il n'était pas vraiment délimité par village. Seule la rapidité d'appropriation des terrains a déterminé le découpage actuel. C'est ainsi que le petit terroir d'Adiya s'est trouvé bloqué par l'extension plus rapide de ses deux voisins. Il lui aura fallu enjamber l'obstacle sur 400 mètres pour se tailler le *karal* qu'il possède actuellement. Sur ce terroir comme dans l'ensemble de la région (Boutrais 1984), la culture du coton a été possible uniquement grâce au défrichage massif de nouvelles terres pour la seule culture vivrière qu'elles autorisaient : le sorgho repiqué².

Cette période de défrichage intensif est suivie, à partir de 1965-1970, d'une nouvelle vague d'immigration en provenance des massifs mofu

² Il faut aussi relier cette « course au *karal* » à un contexte climatique très favorable tant à la culture du coton qu'à celle du sorgho de contre-saison : les années 1960-1970 furent très pluvieuses et ont permis de dégager des rendements de sorgho repiqué très attrayants. En même temps, les superficies de coton comptabilisées dans le report du marché de Kossewa, qui rassemble Adiya, Kossewa et Massourdouba, ont atteint un maximum de 300 ha. Elles ont baissé récemment jusqu'à un peu plus de 100 ha en raison d'une pluviométrie moins favorable et de la baisse des prix aux producteurs.

de Tchere, Molkwo, Mekeri, Mawasl... Il ne reste alors de disponible sur le terroir d'Adiya que les terrains de montagne, que les Mofu se voient attribuer. Ils héritent ainsi des terres les plus pauvres du terroir et les plus sujettes à l'érosion par ruissellement. Mais ils restent en terrain connu et reproduisent le même système de culture que sur leurs massifs d'origine, avec pour principale culture le « tchergué » sur terrassettes en association avec des légumes. L'habitat est dispersé au pied de la montagne. Malgré un fort désir de cultiver le sorgho repiqué qu'ils connaissent bien en tant que manœuvres dans les champs des Fulbe, le *karal* leur reste fermé car ils sont arrivés après son défrichage. D'autre part, le système de location instauré dans la région privilégie les cultivateurs musulmans et exclut les autres de l'accès aux terres de plaine. Les Mofu sont donc réduits à gagner du terrain vers l'amont et à intensifier leur système de culture par les associations culturales et la construction de terrassettes.

L'analyse cartographique du terroir fait apparaître une occupation du sol liée directement aux qualités hydropédologiques des sols, combinant les apports de variétés et d'itinéraires culturels des différents courants migratoires (tabl. 2). Par contre, l'organisation foncière et sociale reproduit à l'échelle du terroir l'organisation générale et « traditionnelle » des grands groupes ethniques du Nord-Cameroun : les Mofu tiennent la montagne, les Giziga sont installés en piémont et les musulmans contrôlent la plaine. Adiya représente également un cas extrême puisque les enjeux fonciers ont poussé les agriculteurs à défricher l'ensemble de ses terres disponibles en plaine : ils ne disposent plus actuellement d'aucun parcours sur leur terroir et doivent avoir recours à l'extérieur pour entretenir leurs animaux, pour la recherche de pâturage et l'achat de sous-produits de l'agriculture (tiges de sorgho repiqué, tourteau de coton...).

Unité de paysage	Système de culture	Superficie totale	Nombre de parcelles	Superficie par parcelle
Montagne	tchergué	58,5 ha	94	0,6 ha
Bloc coton	coton/tchergué	178 ha	118	1,5 ha
Karal	muskwari	152 ha	50	3,0 ha

■ Tableau 2

Répartition des parcelles par unité de paysage, terroir d'Adiya.

La disparition des parcours

Le relevé ci-dessous présente la composition du cheptel d'Adiya qui donne une large priorité aux petits ruminants (642) par rapport aux bovins (140 recensés³).

Quartier	Sous-quartier	Ovins	Caprins	Bovins	
				attelages	total
Kanuri	Kanuri	52	8	2	14
	Giziga Bi-Marva	67	90	5	25
	<i>total</i>	<i>119</i>	<i>98</i>	<i>7</i>	<i>39</i>
Giziga	Medemtere	38	123	4	32
	Mbalaza	10	39	4	13
	<i>total</i>	<i>48</i>	<i>162</i>	<i>8</i>	<i>44</i>
Mofu	Markaba	57	79	1	40
	Mouyang	4	35	6	12
	Dilbai	30	10	2	5
	<i>total</i>	<i>91</i>	<i>124</i>	<i>9</i>	<i>57</i>
Total terroir		258	384	24	140

■ Tableau 3
Composition du cheptel d'Adiya (1991).

L'élevage bovin proprement dit ne concerne que 7 personnes qui possèdent entre 5 et 15 têtes de bétail, en plus de ceux du chef de quartier kanuri. Les autres sont répartis entre 22 familles et sont exclusivement achetés et réservés à la traction animale : l'utilisation généralisée de la charrue pour la préparation des parcelles de coton mobilise au moins 48 bœufs dressés pour ce travail. Ils représentent un investissement dans les moyens de production que les agriculteurs commencent à estimer indispensable. C'est alors le plus souvent les

³ Il manque dans ce chiffre le plus grand troupeau appartenant au chef de quartier kanuri qui n'a pas voulu les déclarer. Il regrouperait une centaine de bovins et autant de petits ruminants gardés par un berger rémunéré à l'année et qui ne passe que quelques jours par an sur le terroir.

produits de la vente du coton qui permettent l'accès à la propriété de deux ou trois bœufs de trait. Ils sont gardés au village au moins pendant les quatre mois que dure le travail, entre juin et octobre, période pendant laquelle leur alimentation est essentiellement basée sur les tiges de sorgho repiqué de la récolte précédente, enrichies de tourteau de coton les jours de travail. Ils rejoignent ensuite le reste du troupeau.

Le chiffre des ovins est gonflé par l'activité d'embouche précédant la fête du mouton, avant laquelle les prix connaissent une envolée qui rentabilise cet atelier d'engraissement. Une grande partie de ces animaux ne partent pas sur les parcours, ni même aux alentours du village. Ils sont gardés dans les concessions et alimentés exclusivement de tiges de sorgho, supplémentées de son et de farine.

Ce sont les chèvres qui connaissent un succès certain sur le terroir. Elles sont principalement élevées par les Giziga qui possèdent 65 % du cheptel. L'élevage des petites chèvres présente deux avantages. Elles valorisent mieux les pâturages du terroir que les autres animaux, car elles s'accommodent facilement des fortes pentes et des ressources aériennes. Elles sont aussi plus facilement commercialisables : elles représentent un capital aisément mobilisable en cas de besoin et sont moins difficiles à remplacer que des bovins.

L'augmentation du cheptel, enregistrée dans le village avec l'arrivée des nouveaux résidents, s'est accompagnée d'un changement de la vocation des *karal* : les animaux ont été détournés d'une réserve de pâturages qui permettait de reculer la date de leur départ vers les *yaere*. La solution aurait pu être fournie par une transhumance plus longue que par le passé. Or, à ce changement de vocation des terres de *karal* s'ajoute une dégradation des pâturages de *yaere* suivie d'une mauvaise alimentation en eau et d'une surpopulation d'éleveurs. De plus, l'insécurité qui y règne ainsi que les tracasseries administratives à la frontière tchado-camerounaise, les pertes ou ventes de bétail par les bergers pendant cette période où ils sont très éloignés des propriétaires finissent par dissuader les éleveurs d'y envoyer leurs troupeaux.

Sur le terroir, l'extension de la partie cultivée est telle que les pâturages ont pratiquement totalement disparu : la montagne et le piémont portent un pâturage saisonnier pauvre en saison sèche et sont de plus en plus colonisés par les cultures pluviales des Mofu, ce qui force au départ des animaux pendant la saison humide. Une région d'accueil

pour le cheptel des villages de Madawa, Patata, Masourdouba, Maba, Kossewa, Adiya et Tambadjam a été délimitée par les services d'élevage. Ce pâturage (*houroum*) est situé sur sol sableux exondé, à 6 km au nord de Kossewa. Il est interdit à la culture et au brûlis. Les animaux y restent entre les mois de mai et de novembre, jusqu'à la récolte du sorgho de montagne.

Chez les Mofu Markaba, les animaux sont gardés à tour de rôle. Les parcours se résument essentiellement à l'espace libre en montagne et aux résidus de culture, qui dictent un calendrier saisonnier. Aux premières pluies, la mise en place des semis et le besoin de préservation des pâturages sur la montagne forcent les éleveurs à rechercher les pâturages des régions sableuses qui commencent à produire. Les troupeaux rejoignent d'abord les premiers pâturages plus au nord puis reviennent sur le terroir lorsque les pâturages sont bien développés. Les animaux font ensuite tous les jours l'aller-retour jusqu'au pâturage au nord de Kossewa, moins souvent lorsque les travaux des champs réquisitionnent toute la main-d'œuvre familiale. La récolte du sorgho de montagne en octobre permet de garder à nouveau les animaux auprès des habitations. Ils pâturent les champs récoltés et les parcours sur la montagne et le piémont, puis les chaumes de sorgho repiqué. C'est au cours de cette période que se forment les chemins des bœufs entre les parcelles de la plaine et les puits creusés dans le quartier Giziga Medemtere. Ces chemins saisonniers sont effacés par la végétation en saison des pluies.

Le manque de pâturages à la suite de la mise en culture du *karal* et de la disparition de la transhumance a obligé les grands propriétaires à confier la garde de leurs animaux à des bergers rémunérés à l'année ou au mois⁴. Ainsi, le troupeau qui rassemble les animaux appartenant aux musulmans d'Adiya est gardé par un berger fulbe, qui fréquente les nouvelles destinations de Mindif et Kaélé. Il revient pour le pâturage des chaumes de sorgho repiqué fin mars. Ensuite, les propriétaires sont souvent obligés de reprendre leurs animaux dans leur concession pour leur fournir une supplémentation alimentaire

⁴ Les prix pratiqués en 1991 étaient de 2000 francs CFA/bovin/mois et 1 500 francs CFA/ovin/mois.

pendant les trois derniers mois de la saison sèche. Cette conduite est rendue possible par la construction de deux puits profonds à Adiya.

Le problème numéro un de l'élevage sur le terroir d'Adiya reste celui de l'eau. Les puits traditionnels creusés au pied de la montagne dans le quartier Giziga Medemtere n'offrent de l'eau qu'en saison des pluies et pendant le début de la saison sèche. Dès le mois de décembre, ils sont taris. La construction de deux puits profonds de 58 mètres par l'administration n'a pas entièrement résolu ce problème qui motive le départ des bovins dans le courant de la saison sèche vers des villages possédant des mares ou des points d'eau où le puisage est plus facile.

Vers l'intensification de l'élevage

Comme dans le cas du terroir de Farcha Ater, l'élevage représente le capital des agriculteurs. Les systèmes d'élevage observés sur le terroir comportent des conduites différentes en fonction des logiques paysannes, liées à la spécialisation de leur système de production et à une position sociale qui leur donne un accès plus ou moins aisé à la terre. Ici, il ne faut pas seulement être un grand cultivateur pour être un grand éleveur : il faut surtout être un grand propriétaire de parcelles situées en plaine. C'est le cas des Kanuri et de quelques Giziga convertis à l'islam. Comme dans l'ensemble de la plaine du Diamaré, la religion musulmane est la clé du foncier en plaine et de l'accès à une certaine forme d'accumulation basée autant sur les bénéfices agricoles que sur les rentes foncières. Une brèche est cependant constatée dans ce système foncier par le biais de la vente des parcelles : certains Mofu ont réussi à saisir cette occasion et à acquérir ainsi du bétail.

Devant l'augmentation des superficies mises en culture pour le sorgho repiqué, la tendance des éleveurs est d'envoyer les animaux à l'extérieur du village. Ils ne sont gardés à proximité que pendant la période des labours, entre mai et juillet, ou pendant la période d'embouche avant la vente des animaux, activité qui a lieu en saison sèche. Mais si l'extérieur du terroir est indispensable à la conduite de l'élevage, seuls les grands troupeaux des Kanuri sont confiés à un berger salarié. Les autres animaux, bovins et petits ruminants, restent gardés par la main-d'œuvre familiale. Ce souci de conserver les animaux à proximité du village augmente par ailleurs la charge animale sur les

pâturages sableux en saison pluvieuse. La disparition de la transhumance à la fin de la saison sèche vers les grandes plaines inondables implique un investissement dans l'achat d'une supplémentation alimentaire, essentiellement à base de tourteau de coton et de tiges de sorgho repiqué. Celles-ci sont actuellement systématiquement ramassées sur les parcelles : les cultivateurs qui ne possèdent pas de bétail les revendent aux éleveurs, soit par poquet représentant la ration journalière d'un bovin, soit par tas directement sur les parcelles, protégés des animaux par des zériba. Ce marché des tiges de sorgho repiqué accompagne une demande de plus en plus forte des éleveurs pour les sous-produits du coton, particulièrement les tourteaux.

Si les systèmes d'élevage restent en grande majorité basés sur une conduite extensive, les éleveurs du terroir d'Adiya, comme une grande majorité de ceux de la plaine du Diamaré, semblent prêts à accepter une certaine intensification de l'élevage. Déjà, nous pouvons observer un développement de la pratique de l'embouche, notamment avec l'engraissement des moutons pour la fête de la Tabaski, activité menée autant par les musulmans que les non musulmans, ainsi qu'avec la pratique de l'embouche bovine. Les périodes d'engraissement sont relativement courtes, entre trois et quatre mois, et sont entreprises après les travaux de labour en saison des pluies pour pouvoir vendre les animaux en saison sèche.

Le terroir de Télémé

L'intensification des systèmes d'élevage est généralement liée à de fortes charges animales sur les pâturages inclus dans les terroirs. Elle est aussi liée à une dissociation de plus en plus importante des troupeaux et des lieux d'habitation. C'est une conséquence qui n'est pas acceptée par tous : si les Tupuri des lacs de Fianga ont été les premiers à adopter le sorgho repiqué apporté par les Fulbe, et cela dès la fin du siècle dernier, il n'en est pas de même pour leurs voisins masa, qui disposaient du même milieu favorable et des mêmes qualités d'agriculteurs. Malgré des densités de population très élevées, ce groupe est resté longtemps extrêmement réticent à détourner une partie de son emploi du temps de saison sèche, exclusivement voué

aux activités festives de la pêche collective, de même qu'à soustraire des pâturages au profit de l'agriculture. Pourtant, la mise en culture des plaines inondables semble être une évolution difficilement contournable : le sorgho repiqué s'impose désormais dans l'ensemble de la plaine inondable du Logone, y compris chez les populations masa.

Les raisons de cette réticence vis-à-vis du sorgho repiqué ont été étudiées dans le cadre d'un troisième terroir localisé dans la dépression de Bongor, à 10 km au nord de Bongor (préfecture du Mayo Kébbi au Tchad). La dispersion des concessions qui caractérise l'habitat masa rend très difficile la délimitation des terroirs villageois, aussi a-t-il fallu se limiter à l'un des quartiers administratifs du chef-lieu du canton de Télémé, où la culture du sorgho repiqué est suffisamment ancienne pour évaluer les évolutions qu'elle implique. Le quartier Lagui (10° 26' 48" N; 15° 19' 41" E) est peuplé par des Masa Tugu Widi Télémé, de la tribu des Walia. Ils sont installés sur une bande de terre exondée, traditionnellement cultivée en sorgho rouge. Le quartier borde la plaine inondée par les cours d'eau provenant du Logone, lesquels alimentent également les mares en poissons. La plaine inondable est encore gorgée d'eau en saison sèche et fournit le pâturage pour les bovins. La végétation naturelle est une savane arborée dominée par *Hyphaene thebaïca*, *Tamarindus indica*, *Ziziphus mauritiana* et *Acacia albida*. Les rôniers (*Borassus aethiopum*) sont en très nette régression, et ils ont totalement disparu dans le canton de Télémé.

L'étude de ce terroir, que nous ne détaillerons pas ici, montre que les parcelles de sorgho repiqué se sont étendues en bordure de la plaine inondable : l'espace cultivé s'est élargi en empiétant sur l'espace pastoral jusqu'alors préservé. Le rassemblement des parcelles le long du rivage répond à une double nécessité : la lutte contre les oiseaux granivores, principaux prédateurs du sorgho repiqué, et la préservation des pâturages au-delà de cette nouvelle limite cultivée. Si l'adoption du sorgho repiqué est générale – on compte à peu près une parcelle cultivée par famille –, cette production reste secondaire et étroitement dépendante des résultats de la récolte en sorgho rouge.

L'introduction du sorgho repiqué dans le quartier Lagui s'est faite uniquement sous plusieurs contraintes d'ordre climatique, hydrologique et économique. Les cultures pluviales sont soumises aux aléas des pluies et l'arrivée tardive d'une crue est susceptible d'anéantir

toute la récolte. Le sorgho repiqué dépend essentiellement de l'inondation et échappe en grande partie aux aléas climatiques : il assure aux cultivateurs au moins une récolte dans l'année, sauf bien entendu en l'absence totale d'inondation. De plus, ni le calendrier des travaux agricoles ni les terres requises n'empiètent sur leur culture ancestrale du sorgho pluvial, comme le faisait le coton. Les contraintes économiques se sont particulièrement accrues suite au retrait de la Coton Tchad⁵, après 1980, qui oblige les agriculteurs à rechercher de nouvelles sources de numéraire. La disparition des revenus du coton a renforcé le dernier avantage décisif du sorgho repiqué, qui est lié à la proximité du marché de Bongor : ses bonnes qualités de commercialisation permettent un écoulement des excédents sur les marchés au cœur de la saison sèche, au moment où le prix des céréales est élevé, et par là-même un réinvestissement possible dans l'élevage. Ainsi, parallèlement à l'extension et l'intensification des jardins potagers, avec notamment la production de piments pour la vente, cette culture présente le double avantage d'être une culture vivrière commerciale dont les revenus se sont substitués à ceux du coton. En fonction du succès de la récolte du sorgho rouge, elle est consacrée à la consommation familiale soit en totalité soit seulement en partie et les excédents sont vendus.

Le principal obstacle au développement du sorgho repiqué dans les terroirs masa tient au rôle essentiel du bétail dans la société. Le désintérêt des jeunes pour la transhumance (*guruna*) favorise le prêt des animaux vers des régions plus ouvertes et commence à libérer les terres réservées à cette pratique. Cependant, les autorités traditionnelles masa réservent toujours systématiquement une partie des plaines inondables pour le pâturage de leurs animaux. Ainsi, l'espace mis en culture est généralement restreint au pourtour des bourrelets exondés où sont localisées les habitations. Le sorgho repiqué a repoussé les limites des terroirs cultivés sur la frange de la plaine inondable, mais la « brousse » inondée et non cultivée reste le domaine de l'élevage.

⁵ Le coton a été cultivé pendant un temps dans la dépression de Bongor, introduit à l'époque coloniale et abandonné en 1980 pour des raisons d'insécurité. Le retrait de la Coton Tchad a privé les familles rurales de la principale source de numéraire dans les campagnes de cette région.

Conclusion : de la concurrence à la complémentarité ?

Au cours de ces trois dernières décennies, l'extension de la culture du sorgho repiqué est incontestable dans toute la région sahélienne et soudano-sahélienne du bassin tchadien. L'adoption de cette céréale au système de culture particulier ne s'est pourtant pas faite de façon uniforme dans toutes les régions ni dans toutes les sociétés. Cependant, la découverte des potentialités agricoles des terres argileuses et leur mise en culture apparaissent comme une évolution inéluctable.

Pour les agro-éleveurs villageois, cette mise en valeur s'est traduite par l'éloignement des secteurs de pâture par rapport aux lieux d'habitation. En fonction des terroirs et de la disponibilité en main-d'œuvre, cet éloignement implique soit le départ d'un fils comme berger, soit le prêt des animaux à l'extérieur du village selon les modalités traditionnelles (bénéfice du lait et prélèvement sur le croît du troupeau pour le gardien) ou le recrutement d'un berger salarié. On observe également une orientation des systèmes d'élevage vers une intensification : le manque à gagner sur les parcours est en partie compensé par l'utilisation des tiges de sorgho repiqué, dont les qualités nutritives sont reconnues par les éleveurs. Ces qualités ont d'ailleurs été prouvées par un essai de complémentation de vaches laitières mené dans le terroir de Farcha Ater : le traitement des tiges de sorgho repiqué à l'urée n'a provoqué aucune augmentation significative de l'ingestion ni de la production laitière, alors que ce protocole donne toujours de bons résultats en zone sahélienne (Guervilly 1996). La forte demande pour ce sous-produit de l'agriculture a provoqué l'émergence d'un marché qui commence à prendre de l'importance. Ce début d'intensification de l'élevage permettra sans doute l'introduction de solutions techniques connues, mais jusqu'à présent difficilement acceptées. Elles passent par le contrôle des charges animales sur les pâturages, la protection de la végétation arbustive, l'introduction de cultures fourragères...

Les éleveurs transhumants sont les grands perdants du « mitage » progressif des pâturages de saison sèche par le sorgho repiqué. Le glissement des parcours vers le sud en liaison avec les conditions

climatiques confronte les éleveurs avec l'extension des cultures pluviales, et particulièrement du manioc (Arditi, ce volume), ainsi que celles de décrue qui les privent d'un recours à des pâturages importants en saison sèche. Pourtant, les conflits ouverts entre agriculteurs et éleveurs sont relativement rares dans ces cas-là. Ceux que nous avons recensés concernent généralement le tracé des chemins à bétail, dont la présence est indispensable au milieu des secteurs cultivés pour permettre l'accès des animaux aux points d'eau ou aux pâturages proches. La passivité des éleveurs transhumants face à la disparition d'une ressource pastorale importante en saison sèche ne fait rien pour limiter ce phénomène, qui rend de plus en plus difficile la pratique d'un élevage extensif et mobile dans les régions à forte densité de population sédentaire et donc agricole.

Enfin, il faut remarquer que, d'une façon générale, le sorgho repiqué est le fait des éleveurs : ce sont eux qui l'ont d'abord cultivé pour des raisons de facilité d'entretien, puis ce sont eux qui l'ont diffusé dans le bassin tchadien. Dans la plaine du Bahr Azoum au Tchad, ce sont les éleveurs transhumants Arabes Rachid eux-mêmes qui se fixent sur les terroirs pour le cultiver, entravant le déplacement des autres. Cet exemple montre qu'il est possible d'inverser le titre de cet article (« de la complémentarité à la concurrence »), tant la concurrence pour l'espace entre sorgho repiqué et élevage peut être dépassée et ces deux activités devenir complémentaires pour donner les moyens aux éleveurs de se sédentariser.

Bibliographie

- BARRAULT J., ECKEBIL J. P.,
VAILLE J., 1972 —
Point des travaux de l'IRAT sur les
sorghos repiqués du Nord-Cameroun.
L'Agronomie Tropicale, ministère
des Colonies, Nogent-sur-Marne,
vol. 27, n° 8 : 791-814.
- BOUQUET C., 1973 —
Le déficit pluviométrique au Tchad
et ses principales conséquences.
Les Cahiers d'Outre-Mer, Bordeaux :
244-270.
- BOUQUET C., 1992 —
Insulaires et riverains du lac Tchad.
Paris, L'Harmattan, t. 1, 412 p.
- BOUTRAIS J., 1973 —
*La colonisation des plaines par les
montagnards au nord du Cameroun
(Monts Mandara)*. Paris, Orstom,
Travaux et Documents, n° 24, 277 p.
- BOUTRAIS J. (ed.), 1984 —
*Le Nord-Cameroun : des hommes,
une région*. Paris, Orstom, Mémoires,
n° 102, 551 p.
- DA-CAMARA-SMEETS M., 1967 —
Les dégâts d'oiseaux au berbéré au
Tchad et au Cameroun. *L'Agronomie
Tropicale*, n° 22, vol. 3 : 262-278.
- DEGATIER G., 1995 —
*Terroir de N'Gouroré. Un terroir Tupuri
en pays Fulbé*. Orstom, Minagri,
Sodecoton, Projet Développement
Paysannal et Gestion de Terroir/FAC,
Paris, 62 p.
- DUMAS-CHAMPION F., 1983 —
Les Masa du Tchad : bétail et société.
Paris, Maison des sciences
de l'homme, Production pastorale
et société, 176 p.
- DURANY J., BENNETT J.,
BENNETT P., 1994 —
Planification régionale. Mayo Kebbi.
document de référence,
GTZ, N'Djaména, 350 p.
- GASTON A., FOTIUS G., 1971 —
*Lexique des noms vernaculaires
de plantes au Tchad*. IEMVT.
- GUERVILLY T., 1996 —
*Complémentation de vaches laitières
en période de soudure fourragère
en zone sahélienne*. Laboratoire
de Farcha, composante Élevage
ADER, N'Djaména, 15 p.
- HARLAN J.-R., DE WET J.M.J., 1972 —
A simplified classification of cultivated
sorghum. *Crop Science*, vol. 2 :
172-176.
- HARLAN J.-R., STEMLER A.B.L., 1976 —
The races of Sorghum in Africa.
*In Origins of African plant
domestication*, The Hague, Mouton :
465-478.
- ICKOWICZ A., MONNIER J. P.,
SILVESTRE J. P., 1990 —
*Mission d'études hydrologiques
et agrostologiques des axes actuels
de transhumance de l'est du Tchad*.
BRGM, république du Tchad,
ministère de l'Élevage et de
l'Hydraulique pastorale, ONHPV,
N'Djaména, 108 p.
- IEMVT, LCBC, 1974 —
*Agrostological survey of pastures,
the Assale-Serbewel project*,
Republic of Chad, United Republic
of Cameroon, 143 p.
- IGN, photographies aériennes de
1950, 1971 et 1974, agrandissement
1/10 000^e.
- LEBEUF J.-P., 1962 —
*Archéologie tchadienne : les Sao
du Cameroun et du Tchad*. Paris,
Hermann, coll. Actualités scientifiques
et industrielles, 147 p.

- PIAS J., 1962 —
Notice et carte pédologique au 1/200 000, feuille de Fort Lamy.
Orstom.
- RAIMOND C., 1993 —
Évolution des terres repiquées en sorgho au sud du lac Tchad.
Mémoire de DEA « Géographie et pratique du développement dans le Tiers Monde », université de Paris-I, 98 p.
- RAIMOND C., 1997 —
Gestion agropastorale d'un terroir arabe Showa : l'exemple de Farcha Ater au Tchad in *Atlas d'élevage du bassin du lac Tchad*, Cirad-EMVT, CTA, Paris : 60-65.
- SEIGNOBOS C., IYEBI-MANDJEK O., Nassourou A., 1995 —
Terroir de Balaza-Domayo. Saturation foncière et muskwari. Minagri, Sodecoton, Projet Développement Paysannal et Gestion de Terroir/FAC, Orstom, Paris, 62 p.
- UNIVERSITÉ DU TCHAD, 1991 —
Commercialisation des céréales et du bétail dans la sous-préfecture de Bongor. N'Djaména, 33 p.
- ZELTNER J.-C., 1970 —
Histoire des Arabes sur les rives du lac Tchad. *Annales de l'université d'Abidjan*, série F. Ethnosociologie, vol.2, n° 2 : 109-237.

Les animaux et le développement durable

thème 6

Chasser dans une société agraire

À propos des Duupa du massif de Poli

Eric Garine Wichatitsky

L'anthropologie utilise depuis longtemps une typologie des sociétés basée sur l'activité principale : c'est ainsi que l'on oppose des sociétés de chasseurs-cueilleurs, d'éleveurs et d'agriculteurs. Les fondements théoriques évolutionnistes de cette théorie ont peut-être un peu vieilli, mais elle n'en demeure pas moins d'un usage commode. Pourtant, quel que soit le mode de production dominant dans une société donnée, il ne constitue que rarement l'unique mode d'exploitation du milieu environnant. Les systèmes de subsistance sont plutôt des combinaisons de plusieurs stratégies de production. C'est ainsi que l'élevage se combine souvent à la pêche ou à l'agriculture, que la plupart des sociétés de chasseurs-cueilleurs contemporaines pratiquent aussi l'agriculture. Pour ma part, j'évoquerai le rôle de l'activité cynégétique dans une société où l'activité dominante est incontestablement l'agriculture.

Les Duupa constituent un exemple de civilisation agraire des montagnes du Nord-Cameroun mais la chasse, bien que marginale dans l'économie, n'en demeure pas moins une activité régulièrement pratiquée. Je présenterai quelques données ethnographiques sur cette société peu connue du bassin du lac Tchad, afin de contribuer à la réflexion sur le thème du rôle structurant des systèmes de production dans l'organisation des systèmes culturels. D'autre part, il me semble important d'évoquer le thème de la chasse à l'heure où la protection de l'environnement apparaît comme un enjeu important des politiques de développement. Les sociétés paysannes sont aujourd'hui souvent

présentées comme destructrices d'un milieu qu'elles ont pourtant façonné au cours d'une longue histoire.

■ Les agriculteurs duupa dans leur environnement montagnard

Les Duupa : une société agraire

Les Duupa pratiquent une agriculture complexe où coexistent des céréales (mil pénicillaire, sorgho et éleusine), des tubercules (principalement des ignames et aussi du manioc et des patates douces) ainsi que toute une gamme de plantes secondaires (des légumineuses et de nombreuses espèces de légumes). Les cultures industrielles y sont très peu pratiquées. Celle du coton a longtemps été un échec : elle n'a commencé à se diffuser qu'au milieu des années quatre-vingt-dix et il est un peu tôt pour dire si cette innovation sera un succès. Cette désaffection vis-à-vis des cultures industrielles ne doit pas masquer la complexité et le raffinement du système agraire, en particulier la combinaison ancienne entre production des ignames et des céréales qui est la clé de voûte de l'agrosystème (Garine 1996a).

Il ne suffit pas que l'agriculture soit pratiquée par une population pour considérer celle-ci comme une société agraire à part entière. En effet, la production de plantes domestiquées est le fait, entre autres activités de production, de groupes qui vivent plutôt de la chasse, du commerce, de l'élevage... Chez les Duupa, l'agriculture occupe une place centrale dans le système économique bien sûr mais, au-delà, elle est au centre de la Culture toute entière.

Cette « obsession culturelle » liée au mode de production dominant apparaît parfois dans la littérature anthropologique, mais plus fréquemment à propos des sociétés pastorales, pour lesquelles on a longuement disserté sur « l'amour du bétail », ou dans le cadre des sociétés de chasseurs et des rapports totémiques qui les lient aux espèces dont elles dépendent pour leur subsistance. Bien que l'on dispose de travaux sur la valeur symbolique d'un certain nombre de plantes cultivées, notamment dans le cas des civilisations mélanésiennes de l'igname, ce rôle dominant de l'acte productif dans la pensée symbolique a été

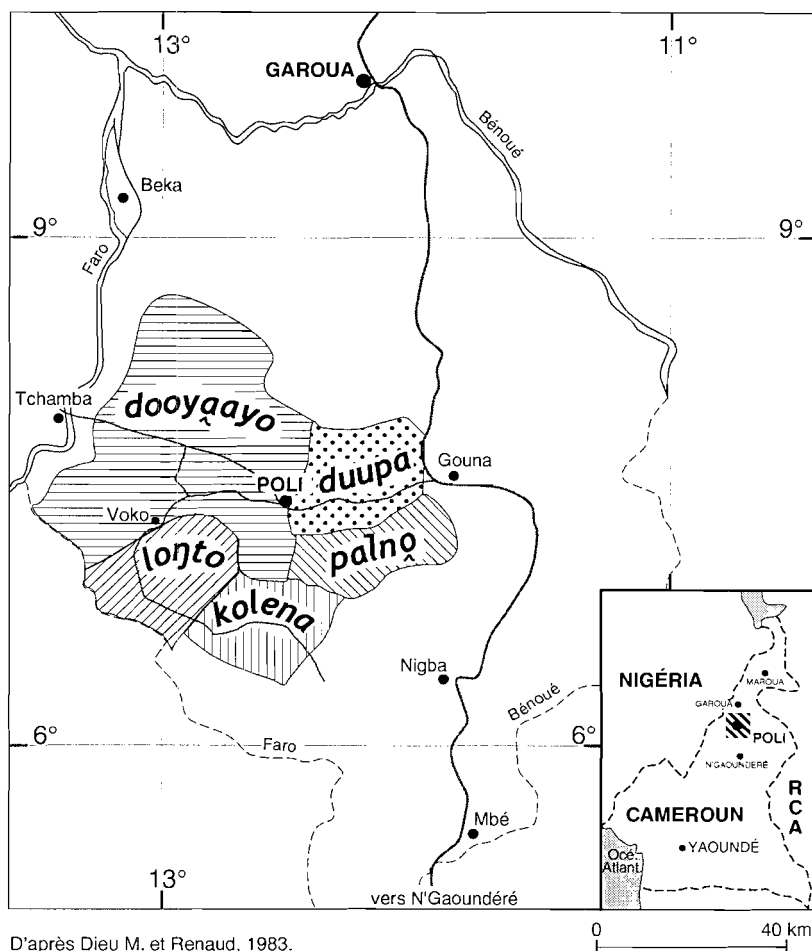
moins systématiquement mis en avant dans la littérature. Peut-être les sociétés agricoles sont-elles trop nombreuses, trop polymorphes, pour que surgisse une telle problématique ?

En quoi les Duupa constituent-ils une société agraire ? Cette population de quelques milliers d'individus occupe la pointe nord-ouest du massif de Poli dans le département du Faro. Ils parlent une langue de la famille Adamawa, proche du Dii, et constituent une société acéphale dans la mesure où aucune institution sociale, lignagère ou religieuse, ne couvre l'ensemble de la société. C'est l'organisation villageoise qui est l'unité sociologique de référence pour la gestion du pouvoir et la maîtrise foncière.

Pour les Duupa, l'agriculture constitue la base de la subsistance. C'est vrai en particulier du système alimentaire. La bière de mil et la « boule » de mil sont les produits de l'agriculture les plus valorisés. Ce sont aussi ceux qui représentent le plus grand apport énergétique du régime (Garine 1995). À vrai dire, il n'y a pratiquement pas de produits sauvages qui entrent dans le régime alimentaire. C'est le cas de quelques brèdes¹ mais ce sont le plus souvent des espèces adventices plutôt que des plantes sauvages *stricto sensu* (Garine 1996b), de quelques ignames sauvages et de quelques fruits qui proviennent eux aussi du parc arboré anthropique. La consommation de viande sauvage est exceptionnelle : 7 consommations alimentaires sur les 819 enregistrées lors d'une enquête en 1991² (voir aussi Koppert *et al.* 1996 : 240). L'agriculture est aussi l'activité qui exige le plus de temps et d'efforts, comme le montrent les recherches sur les temps de travaux (Garine 1996a ; Pasquet *et al.* 1996). On retrouve cette « marque » de l'agriculture dans d'autres domaines tel celui du comput du temps car les dénominations des mois du calendrier réfèrent aux travaux agricoles. La pratique de l'agriculture est entourée de manipulations rituelles et ce sont les produits de l'agriculture les plus éminents, les céréales, qui constituent les dons sacrificiels que l'on fait aux ancêtres. Surtout, c'est le rôle des produits de l'agriculture dans le système social qui me paraît le critère le plus important pour établir la nature agraire de la culture duupa. Paradoxalement, les produits agricoles

¹ Feuilles utilisées comme légumes cuits.

² rappel sur 24 heures des consommations auprès de 34 personnes interrogées une fois par décade pendant un an (Garine 1995).



D'après Dieu M. et Renaud, 1983.

Atlas des langues du Cameroun Yaoundé/Paris : ACCT/ALCAM.

■ Figure 1

Situation des Duupa et des groupes linguistiques voisins.

ne jouent pas un rôle important dans l'économie monétaire : seuls, quelques plantes cultivées mineures ou des produits de cueillette sont vendus. Les céréales ne sont que très peu cédées à l'extérieur car elles jouent un rôle majeur dans les échanges internes à la société.

Le phénomène social le plus spectaculaire dans la culture duupa est lié aux échanges et à la consommation de bière de mil (*bumma*).

Cette boisson fait l'objet d'un engouement particulier, comme c'est le cas dans beaucoup de sociétés d'agriculteurs du Nord du Cameroun. On la retrouve dans toutes les occasions sociales, festives ou religieuses. Elle est notamment au centre du système sacrificiel du culte des ancêtres et elle joue un rôle important dans les cérémonies d'initiation. Toutefois, les occasions sociales où la bière de mil est la plus indispensable relèvent du domaine profane : il s'agit des travaux collectifs qui sont réalisés en échange de cette précieuse boisson. Le principe en est simple : le « propriétaire » d'un champ ou d'une maison a besoin qu'un travail soit accompli pour son compte. Une quantité de mil, en général prélevée sur son stock, est brassée pour faire de la bière. Il invite à venir travailler à une date donnée ses parents, ses amis, ses voisins. Le jour dit ceux-ci viennent, travaillent en général une journée entière et se font offrir de la boisson en bonne quantité deux ou trois fois dans la journée. Le nombre de personnes qui participent varie de trois ou quatre à plusieurs dizaines. Ce type d'organisation du travail existe dans de nombreuses sociétés agraires (Moore 1975), notamment africaines (par exemple Saul 1983) mais, dans un certain nombre d'entre elles, le travail collectif est un événement exceptionnel. Il est limité à quelques rares occasions dans l'année, à l'initiative de quelqu'un de particulièrement riche. Ce n'est pas le cas chez les Duupa où les séances collectives de travail sont organisées sur une base quotidienne en certaines saisons, particulièrement pendant les sarclages. Entre le propriétaire et les invités se crée un réseau d'obligations basé sur la réciprocité de la prestation de travail et de la consommation de bière de mil qui est au cœur de la vie économique et, plus largement, de l'ensemble de la vie sociale. Chez les Duupa, il faut disposer de mil pour pouvoir préparer de la bière qui permettra d'organiser les travaux collectifs qui serviront à... produire du mil. C'est ce jeu du mil et de la bière qui fait de la société duupa une civilisation agraire (Garine 1995). On se trouve dans un système organisé autour de la production, de la distribution et de la consommation des produits de l'agriculture qui englobe aussi bien la sphère de la vie matérielle et économique que le système symbolique. Pourtant, l'élevage, la cueillette et la chasse sont pratiqués aussi par les Duupa, mais avant d'évoquer plus en détail l'ethnographie de la chasse, il importe de dire quelques mots du rôle de cette agriculture dans la transformation du paysage.

Le paysage agraire des montagnes de Poli

Le massif de Poli porte profondément la marque de l'activité agricole. Les pentes d'une large partie du massif sont recouvertes de terrasses, y compris dans des zones qui ne sont plus occupées ou cultivées depuis longtemps. Aujourd'hui le système agraire duupa est plutôt extensif puisque les parcelles sont ouvertes sur des jachères de 10 à 20 ans et exploitées pendant cinq ans. Cette agriculture « itinérante » se réalise sur des zones déjà aménagées en terrasses depuis plusieurs générations. Il n'y a pas d'appropriation individuelle de la terre. On est donc dans un système nettement moins intensif que celui des monts Mandara contemporains, mais il est très probable que la densité de population fut plus importante par le passé. Ces aménagements en terrasses témoignent d'une occupation ancienne.

En plus de ces spectaculaires aménagements du sol, la présence humaine se devine à la couverture végétale. Celle-ci est complexe sous les effets conjugués de l'action humaine, des variations de l'altitude et de la présence des cours d'eau. Dans certaines zones du massif, il demeure des petites formations primaires : forêt claire à *Uapaca togoensis* et *Isoberlinia doka*. Les galeries ripicoles sont hautes et denses, on y retrouve *Berlinia grandiflora* ou *Syzygium guineense guineense*. La formation dominante est une savane arborée qui, selon son âge, est dominée par *Lophira lanceolata* et *Daniellia oliverii*, ou par des combretacées (*Terminalia spp.* essentiellement). La grande majorité de cette montagne porte ainsi la marque anthropique, mais la longueur de la durée des jachères permet aux zones agricoles de se reconstituer jusqu'au niveau d'une formation de pseudo-climax à combretacées qui voisine avec des petits bosquets de formation primaire et des grandes galeries. On est loin de la « désertification » qui pose de si graves problèmes en d'autres endroits du bassin du lac Tchad mais, pour autant, on ne doit pas oublier le caractère anthropique de ce paysage. Les Duupa, eux, ne commettent pas cette erreur et reconnaissent volontiers qu'il n'existe guère de zone « vierge », mais surtout des endroits où l'on n'a pas cultivé depuis très longtemps. La vraie brousse, *hōota*, complètement sauvage, est plus une illusion symbolique qu'une réalité écologique.

La situation est comparable pour ce qui est des animaux : le territoire duupa n'abrite plus de grands mammifères depuis longtemps, sauf tout à fait au nord, dans la grande plaine qui rejoint Mayo Bouki puis

la zone de Tchéboa, mais le niveau de biodiversité actuel est probablement supérieur à beaucoup d'autres endroits du Nord-Cameroun, zones protégées exclues. On observe facilement des colobes gereza dans les forêts à *Isoberlinia*, on peut voir régulièrement des petites antilopes (céphalophe de Grimm, céphalophe à flancs roux, ourébi) et des panthères ont été tuées deux fois sur le massif pendant la principale période de travail de terrain (1990 à 1992). En ce qui concerne les animaux, aussi bien que pour les plantes, le milieu actuel des Duupa est le produit d'une anthropisation ancienne mais modérée. La densité de population humaine demeure faible et les problèmes liés à la récente filière de la viande de chasse étaient très marginaux jusqu'à ces dernières années, mais en 1996 la rumeur faisait état de braconniers munis de fusils plus à l'ouest du massif que la zone occupée par les Duupa. Il est bien possible que la situation ait évolué aujourd'hui.

Ethnographie de la chasse chez les Duupa

Il n'est pas facile de traduire simplement en duupa la notion de « chasse », de capturer des animaux sauvages. Un homme qui part à la chasse peut annoncer :

- « je vais tirer des animaux (avec un arc) », *mi takka nam ta ??a* ;
- « je vais en brousse », *mi takka hōota* ;
- « je vais m'amuser en brousse », *mi takka gangi hōota* ;
- « je vais à la chasse collective », (litt. la « brousse réservée ») *mi takka hōot titta*.

À vrai dire, un bon chasseur duupa n'annoncera jamais rien de tel, car il partira en catimini, évitant même de saluer quiconque, de peur qu'on ne lui donne la malchance. Toutefois, les expressions duupa citées plus haut nous renseignent sur :

- la technique la plus importante : l'arc ;
- le fait que la chasse est par excellence l'activité qui se déroule en brousse ;

- que la chasse n'est pas considérée comme un travail (*komma*), mais comme une activité plaisante ;
- que la forme de chasse la plus importante est collective et qu'elle se déroule dans des espaces réservés à cet usage.

Aperçu des techniques

Les Duupa pratiquent le piégeage, mais plutôt à des fins de protection des cultures et des récoltes contre les ravageurs que comme une activité de production à part entière. Le piège le plus commun est un assommoir fait d'une grosse pierre posée en équilibre sur un déclencheur en tige de mil (*pilla*). Un épillet de sorgho sert fréquemment d'appât pour les rongeurs ou les francolins à qui sont destinés ces pièges. On en voit très régulièrement dans les champs, à proximité des parcelles de tubercules, des aires de battages ou des greniers.

L'autre type de piège que l'on rencontre parfois est réalisé à l'aide d'un nœud coulant fait dans un câble métallique (*zanga* : corde). On en trouve sur les séchoirs à mil pour attraper les singes, et ils sont parfois posés en brousse, sur les sentiers des animaux sauvages. Selon les zones du territoire duupa cette activité est plus ou moins importante ; dans la montagne, elle demeure anecdotique. Les pièges sont sommaires, ils sont le plus souvent disposés pour attraper l'animal au niveau du cou, et il n'y a en général pas de déclencheur. Le câble est fixé à un tronc pour que l'animal reste prisonnier. Le principe des pièges à détente verticale, si populaires au sud du Cameroun et dans l'ensemble du bloc forestier (Bahuchet *et al.* 1989), est connu mais on ne l'utilise que pour de petits pièges destinés aux francolins.

Quelques autres pièges sont tendus, des collets et des gluaux sont fabriqués par les enfants pour attraper les oiseaux, un piège à tige radiale (*bonga*) tel que celui décrit par Mérite (1942) et Lebeuf (1987) chez les Fali, était autrefois utilisé. L'inventaire des pièges n'est pas exhaustif, mais d'une manière générale le répertoire du piégeage est peu étendu chez les Duupa, et il est essentiellement destiné à la protection des cultures. Même les câbles faits pour les plus grands animaux sont souvent posés près des champs.

Plutôt que des trappeurs, les Duupa sont des archers. L'arc (*kpaaa*) est une arme très commune et qui a une valeur symbolique impor-

tante. Il existe beaucoup d'autres types d'armes qui servent plutôt à la guerre qu'à la chasse, même si la limite entre les deux activités n'est pas toujours facile à tracer. Seules quelques lances apparaissent parfois dans l'attirail de certains chasseurs. Les arcs sont taillés à l'herminette dans un petit nombre d'espèces de bois que le chasseur choisit en fonction de son goût personnel. La corde des arcs est faite avec la peau des petites antilopes tuées. Les chasseurs duupa utilisent aussi un manicle, le plus souvent métallique, pour augmenter la tension de la corde. Il existe plusieurs types de flèches (*se ??é*) que l'on distingue selon leur poids et la facture de leur pointe. Certaines sont étudiées pour recevoir du poison à base de *Strophantus sarmenosus* qui est préparé par quelques spécialistes duupa. Les flèches sont portées dans un carquois (*këtta*) qui se limite en général à une tige de bois creux, mais il existe des carquois de parade qui sont utilisés dans un bon nombre de fêtes religieuses, notamment celles de l'initiation (*dong kolla*). Il faut noter que, en plus de leur rôle comme arme, arcs, flèches et carquois sont les symboles par excellence de la virilité et qu'à ce titre on les retrouve mis en scène dans de nombreux rituels, notamment ceux qui sont relatifs aux initiations masculines.

Le chasseur duupa emmène aussi avec lui une houe (*tonga*) ou une machette qui lui permettra de déterrer les animaux fouisseurs. Et surtout, il est un élément sans lequel il est peu de chose : ses chiens. C'est le chien (*?inga*) qui est l'outil de chasse le plus productif des Duupa. Ceux-ci en possèdent beaucoup et les traitent avec douceur : en plus de leur rôle comme animal de compagnie, les chiens sont surtout des auxiliaires précieux pour la chasse. Il existe toute une pharmacopée destinée à augmenter leurs capacités en ce domaine : à améliorer leur flair, leur rapidité, leur fidélité à leur maître...

Plusieurs types de chasse à l'arc sont pratiqués. On peut se mettre à l'affût, parfois dans un petit abri de paille, près d'un arbre en fruit, d'un champ ou d'un séchoir à mil. Ce sont en général les singes qui constituent la cible attendue. La chasse « promenade », la traque du gibier sur les parties les plus reculées des terroirs, est une autre forme qui est parfois réalisée par des petits groupes de trois ou quatre personnes, souvent des enfants, qui partent ainsi pour la journée. De véritables expéditions de chasse peuvent avoir lieu ; elles étaient plus fréquentes autrefois et emmenaient les participants loin dans la plaine, le plus souvent sur le nord du territoire actuel des Duupa en direc-

tion de Tchéboa. De petits groupes de chasseurs partaient pendant plusieurs semaines, souvent originaires des villages du Nord Duupa, car ce sont eux qui ont la réputation d'être les meilleurs chasseurs. Ils sont aussi les plus proches de la grande plaine giboyeuse. De telles expéditions ont encore lieu, mais elles ne concernent qu'un petit nombre de spécialistes.

hōot titta : les chasses collectives

De toutes les formes de la prédation, la plus fréquente et la plus valorisée est celle des grandes chasses collectives de saison sèche. *hōot titta*, littéralement // brousse/réservee //, désigne l'espace dans lequel se déroule ce type de chasse et qui doit son nom au fait qu'on réserve le brûlis à une période tardive de l'année. Idéalement, les organisateurs de la chasse prévoient tôt dans la saison sèche la zone où se tiendra la chasse collective et font des petits feux sur les pourtours pour éviter que cette portion de la savane parte en fumée lors des grands incendies. D'un point de vue technique, le *hōot titta* combine l'action de nombreux chasseurs avec leurs arcs, celle de leurs chiens et celle du feu. Le dispositif était autrefois complété par quelques filets de chasse en fibre de *Piliostigma* sp. (*yamma*) mais, bien qu'il semble en rester quelques rares exemplaires, je n'ai jamais pu les voir en action.

L'aspect le plus intéressant de ce type de chasse n'est pas son organisation technique, mais ses modalités sociales qui ne sont pas sans rappeler les séances de travail collectif évoquées plus haut. L'organisateur est en général un ressortissant du village où se tient la chasse. Si ce n'est pas le cas, il doit entrer dans les bonnes grâces des hommes les plus âgés parmi les autochtones afin d'obtenir leur autorisation. Ce sont eux en effet les garants des règles foncières dans la mesure où, de par leur âge et leur ancienneté sur le terroir, ils sont les mieux à même d'intercéder auprès des mânes des ancêtres (*gappa*) qui peuplent le territoire.

Comme pour un travail collectif, l'organisateur prépare de la bière de mil et annonce à qui veut l'entendre la date à laquelle se tiendra la chasse. À la différence des séances de travail, il n'y a pas d'invitations individuelles ; tous les hommes qui le désirent peuvent participer, y compris les étrangers qui viennent de loin. Les chasseurs arri-

vent souvent par petits groupes en général issus du même village, et se répartissent tout autour de la zone délimitée en fonction des affinités villageoises. Le nombre de personnes varie, souvent une bonne trentaine, parfois plus selon la renommée de l'organisateur ou du lieu de la chasse, et il faut compter au moins un chien par chasseur.

Les chasses collectives se tiennent souvent aux marges des territoires villageois, sur des espaces souvent contestés, et le fait d'y organiser une battue est une manière de mettre en avant la prééminence de ses droits sur la terre. L'enjeu est symbolique et non matériel puisqu'il n'y a pas de manque d'espace à déplorer, mais il est cohérent avec le fait que la chasse est encore de nos jours l'occasion d'exprimer des sentiments guerriers. Elle était autrefois systématiquement l'occasion de disputes, voire de meurtres (Muller 1982 pour des données similaires). Il n'y a plus aujourd'hui de violences graves, mais on y observe souvent des provocations entre les jeunes gens de différents villages qui, même si elles sont ludiques, contrastent vivement avec les comportements dans la vie quotidienne où l'on valorise une grande douceur dans les rapports entre les personnes.

C'est en général en fin de matinée qu'un autochtone met le feu à la brousse, et la chasse se déroule pendant les heures chaudes de la journée, jusqu'à la fin de l'après midi. Les chasseurs entrent derrière le feu dans les zones les plus touffues et débusquent le gibier que l'on s'efforce d'abattre avec des flèches, ou qui est capturé par les chiens. Lorsque la battue est terminée, les chasseurs se réunissent à mi-chemin de la zone de chasse et du village pour dépouiller les animaux. Les rongeurs sont laissés intacts, mais on prélève la peau et la tête des petites antilopes. Celui qui a tué l'animal garde ce morceau. Les viscères sont grillés et partagés entre tous les présents. Les reins sont donnés à un petit enfant. Le foie est grillé et partagé par les vieux, de petits bouts sont jetés en brousse : c'est la part des ancêtres. On se livre en général à ce moment à divers petits rituels pour que le tueur, ou son chien, continue d'avoir de la chance dans son activité de chasseur.

L'ensemble des chasseurs regagne alors la place du village propriétaire de la zone pour la présentation du tableau de chasse. La règle veut que tous les gibiers qui ont été tués soient montrés aux organisateurs. Ceux-ci annoncent que toutes les prises, « même les criquets », doivent être déclarées. Il y a souvent un homme qui sort alors de son

sac un gibier ridicule – un insecte ou une souris minuscule – et qui le montre aux organisateurs. Ceux-ci le remercient vivement, en lui disant que c'est justement cette souris qui a fait tant de dégâts dans leurs champs. Cette plaisanterie stéréotypée rappelle le rôle de la chasse dans la protection des cultures.

Toutes les prises sont montrées et c'est l'occasion de railler les chasseurs des villages voisins, puis l'organisateur propose d'échanger les prises contre de la bière de mil. Il s'ensuit un marchandage, volontiers provocateur de la part des deux parties : les chasseurs refusent de céder leur prise et les organisateurs refusent de donner de grandes quantités de boisson pour des gibiers trop petits ou pour les restes d'un aulacode complètement dévoré par un chien, ce qui est d'ailleurs souvent le cas. Les deux parties trouvent presque toujours à s'entendre et une large part du gibier est cédée aux organisateurs. Il existait autrefois une « cote » relativement fixe ; on cédait un cob de buffon pour six pots de bière, un céphalophe de Grimm pour deux. Aujourd'hui les « prix » constatés varient autour de trois ou quatre aulacodes, ou un céphalophe de Grimm, ou un céphalophe à flancs roux pour un pot de bière de mil. Souvent, les grosses prises sont emmenées en ville pour y être vendues. S'il y a obligation faite aux chasseurs de montrer leurs prises, ils ne sont pas obligés de les céder aux organisateurs, même si c'est attendu.

Les chasseurs qui ont tué du gibier prennent la boisson de l'échange qu'ils viennent de négocier dans des gourdes et la ramènent à leur village. Lorsqu'ils ont tué un gros animal, ils emmènent la tête et la peau, qui seront données aux anciens de leur village et serviront à faire les rituels de purification avant d'être déposées sur les autels de chasse. En aucun cas le chasseur ne consomme une partie, même infime, de la proie qu'il a tuée : il se condamnerait alors à ne plus rien attraper. Une fois que ceux qui ont capturé des animaux ont pris la part du vin qui leur revenait, le reste de la boisson est offert à tous les participants de la chasse collective. La soirée de libations se déroule en général dans une ambiance joyeuse qui contraste avec les manières guerrières de l'après-midi.

De retour à son village d'origine, le chasseur victorieux mettra le crâne des animaux qu'il a tués sur l'autel de chasse de son enclos (comme chez les Dowayo voisins, voir Barley 1983). Il est ensuite autorisé à orner de fibre de *Piliostigma*, symbole masculin, son carquois. Lorsqu'il a tué les plus gros parmi les animaux, il doit suivre

une série de rituels de purification pour éviter que l'esprit de ces animaux le rende malade. Parmi les animaux les plus dangereux symboliquement on compte la panthère et le touraco violet, pour la mort desquels on organise de grands rituels semblables à ceux qui avaient lieu lorsque l'on tuait un homme : c'était un acte particulièrement valorisé, jusqu'à un passé récent.

Le gibier capturé par les Duupa

Il est intéressant de compléter le récit ethnographique sur les chasses, en présentant quelques données quantitatives sur la fréquence réelle des différents animaux capturés. Lors de mon principal séjour sur le terrain (décembre 1989 à mai 1992) j'ai recueilli des données systématiques en réalisant un questionnaire individuel auprès de quelques chasseurs et en collectant de façon régulière le bilan des tableaux des chasses collectives.

Questionnaire auprès des chasseurs duupa

Interrogés sur les animaux qu'ils ont tués dans leur vie (tableau 1), les hommes duupa citent une trentaine d'espèces « d'animaux »³. Les petits animaux ne sont pas valorisés, ce sont essentiellement des gibiers d'enfants. Les adultes, particulièrement lorsqu'ils sont devenus de bons chasseurs, répugnent à les évoquer, alors qu'il est probable que presque tous ont tué et mangé les plus petits rongeurs imaginables, des geckos, des chauves-souris ou des écureuils de terre qui sont mal considérés par les Duupa, même s'ils sont souvent capturés dans les pièges de champs. Il en va de même des serpents, tués lorsqu'on les rencontre en chemin mais qui, à part le python, ne sont guère appréciés, ni comme nourriture, ni comme trophée. La plupart des oiseaux sont dans une position similaire, notamment les passereaux.

³ « Animaux » est une catégorie utilisée en français local, qui correspond plus ou moins aux « mammifères » du français courant (animaux qui ne sont ni des oiseaux, ni des serpents ou des lézards, ni des insectes, ni des poissons, des amphibiens et autres « bestioles » aquatiques ou terrestres). Cette catégorie recouvre à peu près le contenu du terme duupa *namma*, entendu dans son sens le plus large.

Animal	Souvent	Plusieurs fois	Quelques fois	Une fois	Jamais	Au moins une fois
Aulacode	23	2	2	1	3	90,3 %
Daman des rochers	9	6	4	2	10	67,7 %
Céphalophe à flancs roux	8	3	2	6	12	61,3 %
Céphalophe de Grimm	7	6	3	3	12	61,3 %
Vervet	13	2	2	1	13	58,1 %
Rat de Gambie	11	2	2	1	15	51,6 %
Lièvre	2	1	1	10	17	45,2 %
Genette	1	1	5	6	18	41,9 %
Mangouste	2	0	2	8	19	38,7 %
Civette	1	1	2	7	20	35,5 %
Patas	0	1	1	7	22	29,0 %
Ourébi	2	0	2	4	23	25,8 %
Porc-épic	2	1	1	4	23	25,8 %
Chat sauvage	0	0	4	1	26	16,1 %
Redunca	2	0	2	1	26	16,1 %
Souris diverses	3	2	0	0	26	16,1 %
Babouin	0	1	1	2	27	12,9 %
Cob de Buffon	0	0	2	2	27	12,9 %
Colobe gereza	1	1	0	2	27	12,9 %
Ecureuil de terre	2	0	2	0	27	12,9 %
Caracal	0	1	1	1	28	9,7 %
Phacochère	1	0	1	1	28	9,7 %
Serval	0	0	0	3	28	9,7 %
Guib harnaché	0	1	0	1	29	6,5 %
Chauve-souris	1	0	0	0	30	3,2 %
Cob defassa	0	0	0	1	30	3,2 %
Grande antilope sp. (zamiya)	0	0	0	1	30	3,2 %
Mangouste ichneumon	0	0	0	1	30	3,2 %
Varan	0	0	0	1	30	3,2 %
« Quelques fois » : 2 à 10 animaux ; « Plusieurs fois » : 10 à 20 ; « Souvent » : plus de 20. N = 31 personnes interrogées : 2 n'ont jamais rien tué comme « animal »						

■ Tableau 1
Réponses de 31 hommes duupa à la question « quels sont les animaux que vous avez tués dans votre vie ? »

Quant aux poissons, ils sont rarement pêchés en montagne, d'où est issue la majeure partie des personnes interrogées. Je ne dispose pas encore d'identifications fiables pour ces différents animaux, aussi les données présentées ici ne concernent-elles que les mammifères.

Parmi ceux qui sont rarement tués par les Duupa, on compte des félins (serval et caracal) et des grandes antilopes (cob defassa, cob de Buffon et une autre antilope non identifiée), ainsi que le phacochère. Ils ont été tués par des hommes qui passent beaucoup de temps à la chasse, en général lors d'expéditions de longue durée. Ce sont des gibiers rares et prestigieux, et celui qui les tue est considéré comme un « grand chasseur ». Quelques petites antilopes, identifiées comme des reduncas, ainsi que des chats sauvages et des colobes gereza sont aussi des gibiers rares, capturés lors de chasses individuelles, mais ils sont moins prestigieux que les précédents.

Lièvre, patas, genette, porc-épic, civette et ourébi sont tués un peu plus souvent, acculés par les chiens lors des chasses collectives ou tués avec des flèches. Les mangoustes (mangouste rouge le plus fréquemment) peuvent se trouver dans les mêmes conditions, mais il arrive aussi qu'elles se prennent dans les pièges disposés dans les champs d'arachides dont on les dit friandes. Les six dernières espèces ont été tuées au moins une fois par plus de la moitié des hommes. Les céphalophes de Grimm et céphalophes à flancs roux sont des gibiers fréquents, ils se prennent parfois dans des pièges mais, dans la majorité des cas, ils sont victimes des flèches ou des chiens lors des chasses collectives. Les damans ne sont capturés que dans cette dernière circonstance. Les trois autres espèces sont les plus redoutables ennemis des cultures parmi les mammifères : rat de Gambie, vervet et aulacode.

Les vervets sont capturés à l'affût, comme on l'a évoqué plus haut. Des collets sont posés sur les séchoirs à mil pour les arrêter et quelques-uns peuvent être tués à l'arc lors de chasses collectives. Les rats de Gambie par contre sont exclusivement capturés dans les pièges, le plus souvent les assommoirs qui sont dans les champs. Les aulacodes peuvent s'y prendre quelquefois mais il sont surtout victimes des flèches et plus encore des chiens, lors des chasses collectives dont ils sont les proies principales.

On retrouve l'importance de ces mêmes espèces en interrogeant les personnes, non plus sur les captures qu'elles ont faites au cours de

	Nombre total	Pourcentage du total des prises en fréquence	Nombre de personnes ayant tué cette espèce	Pourcentage de chasseurs ayant tué cette espèce	Poids total théorique (kg)
Aulacode	67	42 %	15	63 %	402,0
Oiseau sp. (<i>zowa</i>)	12	7 %	1	4 %	—
Chauve-souris	12	7 %	1	4 %	—
Céphalophe de Grimm	10	6 %	6	25 %	125,0
Vervet	10	6 %	4	17 %	65,0
« caille » (<i>kpereka</i>)	8	5 %	1	4 %	—
Daman des rochers	7	4 %	5	21 %	17,5
Rat de Gambie	6	4 %	3	13 %	6,0
Écureuil de terre	5	3 %	5	21 %	1,8
Céphalophe à flancs roux	5	3 %	4	17 %	62,5
Amaranthe commun	5	3 %	1	4 %	—
Francolin	4	2 %	2	8 %	—
Pintade	3	2 %	1	4 %	—
Vipère	1	1 %	1	4 %	—
Babouin	1	1 %	1	4 %	40,0
Porc-épic	1	1 %	1	4 %	12,5
Ourébi	1	1 %	1	4 %	17,0
Redunca	1	1 %	1	4 %	50,0
Guib harnaché	1	1 %	1	4 %	60,0
Civette	1	1 %	1	4 %	12,5
Total des prises	161	100 %			871,8
Bredouille en 1992	7				

■ Tableau 2

Bilan des prises de 24 hommes duupa en 1992.

leur vie, mais au cours de la seule année 1992 (tableau 2). Une vipère fut tuée pendant une chasse collective, mais elle aurait subi le même sort si quiconque l'avait rencontrée dans un champ, au village ou sur une route. À titre anecdotique, un des chasseurs a évoqué la capture de passereaux qui ne sont en général dénichés que par les petits enfants. Les oiseaux de la famille des Phasianidés (francolin, « cailles » et

pintades), par contre, sont des gibiers appréciés. Ils sont, comme le rat de Gambie et l'écureuil de terre, des prédateurs des cultures et eux aussi capturés le plus fréquemment dans les pièges assommoirs. Il en va de même pour la plupart des singes, bien que ce soient des pièges à collets qui sont efficaces dans leur cas. Par contre, les damans, les céphalophes à flancs roux, les céphalophes de Grimm et les aulacodes ont majoritairement été tués dans les chasses collectives. À eux seuls, les aulacodes représentent plus de la moitié de la biomasse capturée en 1992.

Les tableaux des séances de chasse collective

Lors de mes divers séjours sur le terrain, j'ai eu des informations sur 49 séances de chasse collective, dont la grande majorité ont eu lieu dans le canton de Ninga⁴.

Le tableau 3 résume les résultats des prises de ces trente huit journées de chasses collectives. Deux cent soixante dix sept animaux, appartenant à onze espèces différentes, ont été capturés. On y retrouve les animaux les plus fréquents évoqués plus haut. La plus grosse prise est un guib harnaché, lors d'une chasse qui eut lieu dans la plaine de Poli. C'est une capture qui est rare. Lièvre, porc-épic, serpents (python et Bitis) et singes apparaissent épisodiquement, mais le daman est un gibier fréquent dans cette partie montagneuse du territoire duupa. Conformément aux données précédentes, les espèces les plus communes sont les aulacodes, les damans, les céphalophes à flancs roux et les céphalophes de Grimm. Le rôle central de l'aulacode apparaît sans ambiguïté, il est capturé au moins une fois dans 80 % des chasses collectives, représente 92 % des prises en fréquence et 88 % de la biomasse vive.

⁴ Ces informations étaient obtenues auprès de chasseurs de passage ou de ressortissants des villages « organisateurs » ; un certain nombre de chasses ont été directement observées. Les résultats des tableaux de chasse ont été demandés à des chasseurs ayant participé à la chasse collective, mais dans 11 cas les données sont manquantes ou trop peu fiables pour être utilisées. Sur les 38 chasses restantes, cinq furent improductives, mais on fit des captures dans les 33 autres.

Prises	Total des animaux capturés	Nombre moyen de prises par chasse	Poids théorique (kg)
Aulacode	256	7,8	1 536,0
Céphalophe à flancs roux	7	0,2	87,5
Daman	4	0,1	10,0
Python	2	0,1	—
Céphalophe de Grimm	q	0,1	25,0
Guib harnaché	1	0,0	60,0
Porc-épic	1	0,0	12,5
Lièvre	1	0,0	2,0
Vervet	1	0,0	6,5
Patas	1	0,0	10,0
Vipère	1	0,0	—
Total	277	8,4	1 749,5

■ Tableau 3
Bilan de 38 chasses collectives.



Une chasse d'agriculteurs

Les chasses duupa peuvent se ramener à quatre grandes catégories : le ramassage des petits animaux par les enfants (que l'on n'a pas évoqué ici) ; les expéditions de chasse, réalisées par quelques rares « grands chasseurs » qui vont poser des pièges ou font la traque des gros gibiers ; le piégeage des petits prédateurs des cultures ; les chasses collectives de saison sèche. Il est difficile de savoir si le phénomène des grandes chasses est en expansion ou en régression. Il est possible que le marché actuel de la viande de chasse favorise un regain d'intérêt, mais les données recueillies indiquent qu'aujourd'hui, comme par le passé, cette activité est le fait d'un petit nombre de personnes. Il faudrait pouvoir effectuer quelques enquêtes dans le nord du pays duupa pour établir les faits. Le nombre de grands animaux tués demeure modeste, il n'a probablement jamais été très important, mais le fait qu'on en tue de temps en temps maintient la connaissance de ces espèces et leur valeur dans le système symbolique. C'est ainsi que les peaux ou les trophées continuent d'être exhibés dans les fêtes

d'initiation. Ils servent à la parure du futur initié qui est déguisé de façon à ressembler à une « bête sauvage ».

Ce sont les techniques de piégeage dans les champs et celles de la chasse collective qui sont les plus fréquentes et les plus productives. La liste des animaux les plus fréquemment capturés par les Duupa rappelle les différentes caractéristiques du paysage. La fréquence des petits céphalophes indique une pression anthropique raisonnable et la préservation de petites zones des biotopes les plus forestiers (galerries et forêts claires) qu'affectionne particulièrement le céphalophe à flancs roux. Les damans témoignent du caractère rocheux de nombreuses zones du massif de Poli. La proportion de singes et de rongeurs, par contre, traduit l'importance de l'agriculture dans l'équilibre actuel de l'environnement. Ils peuvent être capturés par des pièges que l'on place préférentiellement dans les champs : l'assommoir est de très loin le piège le plus emblématique du répertoire de la trappe duupa, et il est plus particulièrement adapté à la capture des rongeurs. En modifiant leur paysage par la pratique séculaire de l'agriculture, les Duupa ont créé une faune « sauvage », qui porte profondément la marque anthropique.

Cette « co-adaptation » des activités de prédation et de l'agriculture est un phénomène connu sous le nom de « garden hunting » (Linares 1976). La pratique agricole favorise la pullulation de certaines espèces – ici des vervets, des aulacodes et des rats de Gambie. Celles-ci posent des problèmes de concurrence avec les cultures, mais elles font aussi du champ un lieu de piégeage privilégié. Des mécanismes de ce genre ont été souvent décrits pour les populations forestières (Berlin *et al.* 1983 ; Malaisse et Parent 1982 ; Bahuchet et Garine 1989 ; Wilkie 1987). Il est d'ailleurs intéressant de constater que ces espèces prédatrices des cultures constituent des mets appréciés. C'est le cas souvent des rongeurs : l'athérure pour les populations du sud du Cameroun, l'aulacode et le rat de Gambie dans la zone de savane autant que dans les groupes de la forêt. Le cas des Duupa démontre que le phénomène de « garden hunting » n'est pas propre aux zones humides mais qu'il concerne aussi les populations de savane.

Toutefois, ce n'est pas le piégeage qui est la forme de prédation la plus importante pour les Duupa, mais les chasses collectives de saison sèche. Les *hōot titta* sont à la fois les épisodes de chasse les plus valorisés du point de vue symbolique et ceux qui sont les plus productifs.

Nom français	Nom duupa	Latin
Amaranthe commun	téetée dõṅ vaaá	<i>Lagonostica senegala</i>
Antilope sp.	zāmṁíyá	<i>indeterminata</i>
Aulacode	zāáá	<i>Thryonomys swinderianus</i>
Babouin	zõṅṅá	<i>Papio cynocephalus</i>
Bubale	kpõʔríyá	<i>Alcephalus busephalus</i>
Caracal	yāk hüllá; ʔòt lūsõ kóǝǝ	<i>Caracal caracal</i>
Céphalophe à flancs roux	yééé	<i>Cephalophus rufilatus</i>
Céphalophe de Grimm	gbàkká	<i>Cephalophus grimmia</i>
Chat sauvage	nyàariyá	<i>Felis silvestris</i>
« Chauve-souris » gen.	hàáká	<i>Chiroptère</i>
Civette	dõóká	<i>Viverra civetta</i>
Cob de Buffon	ḃũkká	<i>Kobus kob</i>
Cob defassa	dumsaa	<i>Kobus ellipsiprymnus</i>
Colobe gereza	báaráṅṅá	<i>Colobus gereza</i>
Daman des rochers	māʔpīná	<i>Procapra capensis</i>
Ecureuil fouisseur	wééé	<i>Euxerus erythropus</i>
Francolin	kõyyá	<i>Francolinus sp.</i>
Genette	zěllá	<i>Genetta genetta</i>
Guib harnaché	nām bõyyá	<i>Tragelaphus scriptus</i>
Lièvre	kõnná	<i>Lepus crawshayi</i>
« Mammifères » gen.	nāmṁá	—
Mangouste	māáá	<i>Herpestes sanguineus</i>
Mangouste ichneumon	wállá	<i>Herpestes ichneumon</i>
« Oiseaux » gen.	nóká	—
Ourebi	kāmṁá	<i>Ourebia ourebi</i>
Panthère	sẽṅṅá	<i>Panthera pardus</i>
Patas	yõm bééé	<i>Erythrocebus patas</i>
Phacochère	nàksàkká	<i>Phacocheirus aethiopicus</i>
Pintade	sékká	<i>Numida meleagris</i>
« Poisson » gen.	dúttá	—
Porc-épic	tāargíyá	<i>Hystrix cristata</i>
Python	nàyyá	—
Rat de Gambie	wõóká	<i>Cricetomys gambianus</i>
Redunca	gānsíyá	<i>cf Redunca sp.</i>
« Serpents » gen.	bèkká	—
Serval	sāaká; nyèfõǝ	<i>Leptailurus serval</i>
« Singes » gen.	yõmmá	—
« Souris » gen.	díllá	—
Varan	zĩĩĩ	—
Vervet	yõm tĩĩĩ	<i>Cercopithecus aethiops</i>
Vipère	hüllá	<i>Bitis sp.</i>

■ Tableau 4
Lexique des noms duupa d'animaux cités dans le texte.

C'est justement à cette occasion que sont capturés le plus grand nombre d'aulacodes. Le *hōot titta* apparaît donc comme une modalité supplémentaire d'un système de prédation étroitement dépendant de l'agriculture. D'autres faits viennent à l'appui d'une interprétation de ce genre : le caractère tardif des chasses collectives, elles ont souvent encore lieu après le début des premières pluies, après les semailles, quand le sorgho est particulièrement vulnérable.

Les Duupa ne seraient sans doute pas opposés à une théorie «écologisante», strictement matérialiste, de leur dispositif de prédation. Certaines chasses sont même explicitement organisées en vue de réduire la population d'aulacodes dans une zone où l'on souhaite cultiver. D'ailleurs, la seule forme de chasse qui fait l'objet d'un système d'organisation sociale est celle qui réduit le plus radicalement la pression des pestes des cultures. Les chasseurs Duupa apparaissent d'abord comme des paysans, et la capture des animaux pourrait presque être interprétée comme un acte agricole.

On aurait tort pourtant de se limiter à une rationalisation aussi simple du comportement. Les chasses duupa sont aussi l'occasion privilégiée de la relation au monde sauvage de la brousse, et on ne peut négliger l'importance symbolique de cet acte. Un homme ne retire aucun prestige du meurtre d'un rat, et il faut tuer des antilopes ou des gibiers valorisés pour que les autres chasseurs se mettent à utiliser leur sifflets de corne en son hommage, pour qu'il apparaisse comme un grand chasseur, pour qu'il puisse ajouter le crâne de ses prises à l'autel de chasse et porter fièrement la fibre de *Piliostigma*, marque suprême de la virilité, sur son carquois. Ce n'est pas avec la peau des aulacodes que l'on pare les jeunes circoncis mais avec celle des civettes, des servals et des panthères, avec les cornes des bubales ou des cob. Ces fonctions symboliques de la chasse et du rapport au sauvage ont été décrites dans des ethnographies de populations de la zone (Muller 1982 ; Barley 1983) et elles demeurent valables pour les Duupa. Il faut admettre que la prédation est un phénomène complexe, qui remplit plusieurs fonctions et qui est susceptible de différentes interprétations, peut-être contradictoires. «Les gestes et les paroles», pour reprendre l'expression de Leroi-Gourhan (1964), ne se correspondent pas toujours parfaitement.

Du point de vue symbolique et rituel, dans le cadre d'une ethnographie «qualitative» qui recueille le discours des acteurs, il est clair

que le thème majeur est celui de la masculinité dominant le monde sauvage de la brousse et que les grands animaux dangereux constituent le gibier le plus valorisé, mais d'un point de vue matériel, quantitativement, force est de constater que les Duupa dépendent essentiellement de la faune anthropique et de la « toute petite chasse ».

C'est en insistant sur le rôle central de l'agriculture que je choisirai de conclure cette relation de la chasse chez les Duupa à cause du type même de l'organisation des chasses collectives. Dans les grands rituels et les travaux collectifs, comme dans toutes les occasions sociales, c'est avec la distribution de bière de mil que culmine la journée du *hōot titta*. Plus que le désir de viande, c'est la quête de prestige individuel qui amène un homme à organiser une chasse collective. Prestige des jeunes hommes qui tuent les grands animaux et font montre de leur virilité, mais prestige aussi des anciens, des cultivateurs, car c'est avec le surplus des produits de l'agriculture que l'on prépare la boisson qui sert à organiser les chasses collectives. Même si les hommes duupa préfèrent se représenter comme des tueurs de grands animaux, ils ne sont en général que des « débusqueurs » de rats. C'est ainsi que chez les agriculteurs duupa, même la chasse est placée sous le signe de l'agriculture et du mil.

Bibliographie

BAHUCHET S., GARINE I. de, 1989 —
L'art du piégeage en forêt.
In C.M. Hladik, S. Bahuchet,
I. de Garine [eds], *Se Nourrir en forêt
équatoriale*, Paris, CNRS/Unesco-
MAB : 24-25.

BARLEY N., 1983 —
*Symbolic structures. An exploration
of the culture of the Dowayos*,
Cambridge/Paris, Cambridge
University Press/Maison des
Sciences de l'homme, 125 p.

BERLIN B. et BERLIN E. A., 1983 —
Adaptation and Ethnozoological
Classification : Theoretical
Implications of Animal Resources
and Diet of the Aguaruna
and Huambisa. In R.B. Hames

and W.T. Vickers [eds.] *Adaptive
Responses of Native Amazonians*,
New York, Academic Press :
301-328.

GARINE É., 1995 —
*Le mil et la bière. Le système
agraire des Duupa du massif de Poli
(Nord-Cameroun)*, Nanterre,
université de Paris-X,
thèse de doctorat, 279 p. et annexes.

GARINE É., 1996 a —
Organisation saisonnière du système
de subsistance des Duupa du massif
de Poli (Nord-Cameroun).
In A. Froment, I. de Garine, Ch.
Binam Bikoi et J.-F. Loung [eds.] *Bien
manger et bien vivre. Anthropologie
alimentaire et développement*

en Afrique tropicale : du biologique au social. Actes du colloque tenu à Yaoundé du 27 au 30 avril 1993, Paris, Orstom/L'Harmattan : 211-222.

GARINE É., 1996 b —

Une bonne sauce de mauvaises herbes. Note sur les repas des Duupa du massif de Poli (Nord-Cameroun). In F. Cousin et M.C. Bataille [eds.], *Cuisines, reflets des sociétés*, Paris, Éditions Sèpia/Musée de l'Homme : 77-96.

KOPPERS GEORGIUS J. A., RIKONG ADIE H., GWANGWA'A S., SAJO E., MATZE M., PASQUET P., FROMENT A., 1996 —
La consommation alimentaire dans différentes zones écologiques et économiques du Cameroun. In A. Froment, I. de Garine, Ch. Binam Bikoi et J.-F. Loung [eds.], *Bien manger et bien vivre. Anthropologie alimentaire et développement en Afrique tropicale : du biologique au social. Actes du colloque tenu à Yaoundé du 27 au 30 avril 1993*, Paris, Orstom/L'Harmattan : 237-254.

LEBEUF J.-P., 1987 —

Le fer, le bois et la fibre. La chasse chez les Fali. In Ganay S. de, Lebeuf A., Lebeuf J.-P. et Zahan D. [eds.], *Ethnologiques. Hommages à Marcel Griaule*, Paris, Hermann : 217-238.

LEROI-GOURHAN A., 1964 —

Le geste et la parole, vol. 1, *Technique et langage*, vol. 2, *La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, « Sciences d'aujourd'hui » : 323 et 285 p.

LINARES O. F., 1976 —

"Garden hunting" in the American tropics, *Human ecology*, vol. IV, n° 4 : 331-349.

MALAISSÉ F. and PARENT G., 1982 —
Rodents of the Miombo woodland area. A nutritional and ecological approach, *Ecology of Food and Nutrition*, vol. 11 : 211-216.

MÉRITÉ E., 1942 —

Les pièges. Étude sur les engins de capture utilisés dans le monde, Paris, Payot « Bibliothèque scientifique » : 327 p.

MOORE M.P., 1975 —

Co-operative labour in peasant agriculture, *The journal of peasant studies*, vol. 2, n° 3 : 270-291.

MULLER J.-C., 1982 —

Intertribal hunting among the Rukuba; *Ethnology*; vol. XXI n° 3 : 203-214.

PASQUET P., KOPPERS G. J. A., MATZE M., 1996 —

Activités et dépenses énergétiques dans des économies de subsistance en milieu forestier et de savane montagnaise au Cameroun. In A. Froment, I. de Garine, Ch. Binam Bikoi et J.-F. Loung [eds.], *Bien manger et bien vivre. Anthropologie alimentaire et développement en Afrique tropicale : du biologique au social. Actes du colloque tenu à Yaoundé du 27 au 30 avril 1993*, Paris, Orstom/L'Harmattan : 289-300.

SAUL M., 1983 —

Work parties, wages, and accumulation in a Voltaic village, *American Ethnologist*, vol. 10, n° 1 : 77-96.

WILKIE D., 1987 —

Impact of swidden agriculture and subsistence hunting on diversity and abundance of exploited fauna in the Ituri forest of Northern Zaire, Ph. D dissertation, University of Massachusetts.

L'accès aux pâturages

Une approche économique de la mobilité

Mélanie Requier-Desjardins

Situé dans le sud du bassin du lac Tchad, l'Extrême-Nord du Cameroun est une zone rurale¹ dont les habitants pratiquent la pêche, l'agriculture ou l'élevage. En 1991, le rapport MINEPIA-SFC estime à 650 000 le cheptel des bovins de l'Extrême-Nord² et à 1 700 000 les effectifs des ovins et des caprins. L'élevage représente une source majeure de revenu pour 30 % de la population rurale. Des groupes socio-culturels différents pratiquent l'élevage, comme les Fulbe et les Tupuri dans la plaine du Diamaré, les Masa et les Musgum le long du fleuve Logone et les Shuwa au nord du lac de Maga. La plupart des exploitants agricoles possèdent quelques bovins, en plus des petits ruminants, comme épargne ou pour la traction attelée. Pour tous, la possession de troupeaux est le signe d'un pouvoir économique ou social ; les formes d'élevage peuvent être mobiles ou sédentaires.

L'eau constitue la contrainte principale pour les troupeaux : elle détermine l'itinéraire et le temps d'étape des troupeaux bovins transhumants. La brousse, ressource commune composée des espaces non cultivés autour des villages, est la ressource fourragère principale. En saison sèche, les troupeaux sédentaires reçoivent des compléments fourragers, les tourteaux de coton achetés sur les marchés. Les préfectures sont officiellement responsables des espaces de brousse mais en l'absence d'un plan d'aménagement du territoire, cette autorité est

¹ Dans la province de l'Extrême-Nord du Cameroun, 75 % de la population est rurale.

² Ces données incluent le cheptel des monts Mandara.

souvent déléguée aux chefs coutumiers. Ceux-ci sont historiquement les dépositaires du droit d'usage des terres sur leur territoire.

L'accès aux pâturages donne un droit d'usage sur l'eau et sur la ressource fourragère d'un territoire donné et pour une période donnée. On veut montrer qu'il existe des règles déterminant l'accès aux pâturages pour les éleveurs mobiles et évaluer si les déplacements des troupeaux ont un fondement économique.

Une soixantaine d'entretiens ont été menés dans le lamidat de Mindif³ dans et autour de quatre villages : Katchel, Gagadjé et N'Garoua, dans l'arrondissement de Mindif, et Kolara dans celui de Moulvoudaye (fig. 1). Ils se sont déroulés en saison des pluies, auprès d'éleveurs et de bergers sédentaires et dans les campements des pasteurs. Des autorités coutumières comme administratives ont également été interrogées.

La zone de Mindif-Moulvoudaye est une zone d'agro-élevage extensif, caractérisée par la diversité des pratiques agricoles, d'élevage et de leurs interactions : on compte en 1996 plus de 24 000 têtes de bétail appartenant aux sédentaires. Le manque d'eau en saison sèche oblige certains éleveurs des villages à déplacer leurs troupeaux vers le Tchad au sud ou vers les « yaéré »⁴ au nord. Ceux qui disposent d'un point d'eau permanent, souvent creusé par le projet agropastoral américain de développement entre 1981 et 1985, exploitent successivement les résidus de récolte et achètent les tourteaux de coton pour nourrir leurs animaux en saison sèche. En saison des pluies, la zone accueille des troupeaux transhumants.

Le point de départ des enquêtes concerne la mobilité et son organisation présente et passée. Les entretiens cherchent à retranscrire ce que les éleveurs mobiles doivent payer à chaque lieu d'étape. À partir de l'inventaire de ces différents prélèvements, on se demande s'il existe des règles d'accès aux pâturages. Une règle d'accès est une

³ Le lamidat de Mindif existe depuis le *xix^e* siècle. L'arrondissement de Mindif-Moulvoudaye lui a été superposé par le pouvoir central. Dans le cadre de la décentralisation, cet arrondissement a été divisé en deux : celui de Mindif et celui de Moulvoudaye.

⁴ Situés au sud du lac Tchad, les « yaéré » forment une plaine d'inondation qui s'étend de part et d'autre du fleuve Logone, sur des territoires camerounais et tchadiens. Recouverts par les eaux de crue en saison pluvieuse, ils s'assèchent en saison sèche.

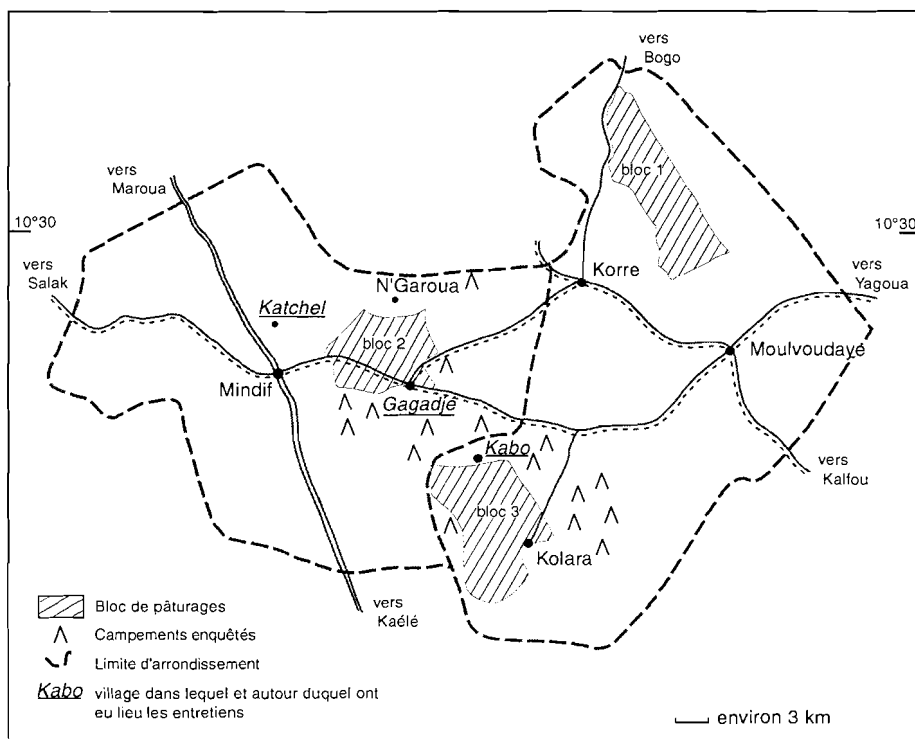


Figure 1

Arrondissements de Mindif et de Moulvoudaye, blocs de pâturages contrôlés et localisation des campements de saison des pluies.

prescription qui définit quelles sont les actions autorisées, interdites ou obligées lorsqu'un campement s'installe en brousse sur un lieu d'étape⁵. À partir des coûts d'accès aux pâturages et des coûts en compléments d'alimentation, les enquêtes comparent les coûts fourragers des troupeaux sédentaires et des troupeaux mobiles.

⁵ D'après la définition donnée par Schlager et Ostrom, 1992.

Mobilité ou sédentarité des éleveurs, place de l'agriculture

Migrations humaines et animales

Dans la plaine du lac Tchad, les pasteurs sont souvent des migrants : la plupart des éleveurs interrogés dans les campements sont arrivés par le Nigeria. Les Fulbe Illaga sont venus dans la région de Mindif au début du XVIII^e siècle avec leurs troupeaux : ils arrivaient de Sokoto⁶ et prirent le pouvoir au moment du Jihâd lancé par Ousman Dan Fodio. Parmi leurs descendants pour la plupart sédentarisés, certains pratiquent toujours la transhumance de saison sèche dans les « yaéré ». Des enquêtes historiques ont été faites auprès des Fulbe Alijam, des Fulbe Adenko et des Arabes Shuwa, dans 12 des 25 campements enquêtés (voir tableau 1 pour l'échantillon des enquêtes).

Campements	Mindif	Moulvoudaye	TOTAL
recensés	16	22	38 ⁷
enquêtés	8	17	25

Source : Enquêtes de terrain.

■ Tableau 1
Les campements des deux arrondissements.

Les Arabes Shuwa présents dans la région de Mindif en saison des pluies sont arrivés de la région du Bornou il y a une quarantaine d'années : il ont substitué la transhumance Mindif-yaéré à la transhumance toujours existante Nigeria-yaéré en raison d'une spécialisation agricole dans leur région d'origine. Lorsqu'on remonte plus loin

⁶ Voir Zeltner, 1953, p. 13.
⁷ Scholte *et al.* en 1996 dénombrent 37 campements en provenance des « yaéré » dans la région de Mindif.

dans leur histoire, voici ce que rapporte un des anciens du lignage shuwa⁸ :

« Il y a bien longtemps, du temps du père de mon père et avant l'arrivée de Rabeh, nous vivions à l'est du Tchad. Nous étions des pasteurs et des agriculteurs transhumants : nous avions seulement quelques bêtes en raison des maladies. À chaque étape en saison de culture, nous faisons de l'agriculture. Nous avons fui devant l'arrivée de Rabeh en contournant le lac Tchad par le sud et nous nous sommes installés au Nigeria. Nous avons dû combattre pour Rabeh puis les Français l'ont tué. Alors, certains d'entre nous ont cultivé et d'autres ont fait l'élevage ; ceux-là transhumaient en saison sèche dans les « yaéré » du Cameroun et retournaient au Bornou pour la saison pluvieuse jusqu'à ce que l'agriculture chasse définitivement les troupeaux. Nos frères cultivateurs sont restés là-bas et nous sommes venus ici, il y a plus de trente ans. »

Les Fulbe Adenko sont également venus du Nigeria et pour les mêmes raisons que les Shuwa ; dans des temps plus anciens, ils étaient agriculteurs et éleveurs au Niger. Aujourd'hui, certains membres du lignage sont agriculteurs, d'autres pasteurs, d'autres encore pratiquent les deux activités en alternance :

« Nos aïeux ont quitté le Niger et nos pères sont nés au Nigeria. Au Niger, ils cultivaient, ils élevaient des animaux pour lesquels ils faisaient des petites transhumances. Ils ont quitté le Niger à cause des animaux, il y avait des problèmes d'eau et de pâturages. Au Nigeria, on cultivait, on avait des troupeaux mais on ne transhumait pas. Depuis 24 ans, nous sommes au Cameroun : c'est ici qu'on a commencé à transhumer. »

Pour les populations de pasteurs, les déplacements des hommes sont conditionnés par la survie des animaux, condition de leur propre survie. Quatre campements de Fulbe Alijam sont arrivés du Nigeria à la suite de violences entre l'armée, les agriculteurs et les pasteurs. Ils sont une centaine de nouveaux venus à s'installer dans la zone de Mindif pour la saison pluvieuse.

⁸ Les enquêtes qui se sont déroulées en *fulfulde* n'ont pas été enregistrées. Nous donnons ici la traduction de l'interprète : par l'acquisition de notions de langue *fulfulde*, nous avons été en mesure de contrôler une partie de la traduction au cours des entretiens.

Sous le terme de mobilité, nous distinguons les migrations qui interviennent dans des situations de crise politique, écologique ou économique et les transhumances qui sont des mouvements pendulaires et saisonniers, liés à la disponibilité en eau et en fourrage pour les animaux.

Les transhumances et la spécificité du milieu

Les rythmes et les lieux de transhumance sont liés aux spécificités du milieu et aux règles établies entre les hommes pour l'utilisation des terres. Dans le bassin du lac Tchad, c'est l'absence puis l'excès d'eau qui conditionnent les déplacements des animaux, en l'absence d'aménagements hydrauliques et de fourrage artificiel ; les déplacements des bovins présentent deux particularités liées au milieu naturel lorsque nous les comparons aux mouvements classiques du bétail en zone soudanienne : la transhumance de saison sèche se fait majoritairement vers le nord et non vers le sud ; ce n'est pas la pression des cultures qui force les éleveurs à se déplacer en saison des pluies mais l'abondance de l'eau, des mouches et des moustiques vecteurs de maladies : les troupeaux à proximité du fleuve Logone viennent sur les pâturages exondés de la zone de Mindif.

En saison sèche, les transhumances qui partent de Mindif se font selon deux axes principaux (fig. 2) : le premier vers la plaine des « yaéré » au nord au Cameroun et au Tchad et le second vers le sud, dans les régions de Bongor, Pala et Léré au Tchad, et de Figuil au Cameroun. Le premier axe est actuellement le plus emprunté : son originalité tient à la présence du lac Tchad qui en fait un réservoir de pâturages en période de décrue et pendant la saison sèche. Le deuxième axe a pour destinations la partie sud du Logone-Chari au Tchad et la région des lacs le long du Mayo Kebi, au Tchad et au Cameroun. Il est en régression depuis une quinzaine d'années. Ces deux mouvements convergent en saison des pluies vers la zone de Mindif et de Doumrou (fig. 3). Ils existent depuis plusieurs générations et on constate une certaine régularité dans la présence des campements de saison des pluies : 16 parmi les 25 campements visités viennent à Mindif depuis plus de 20 ans et 5 depuis plus de 10 ans.

Les transhumants peuvent faire varier leur itinéraire sur chaque axe. Ils y sont contraints par l'état des pâturages, par les vols de bétail

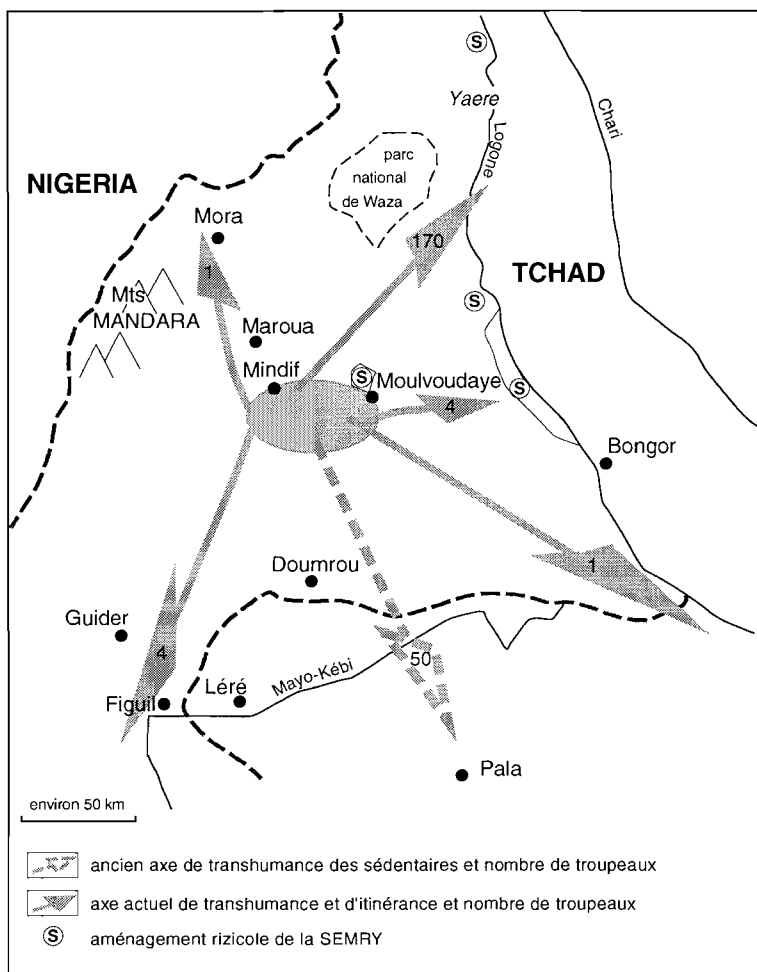


Figure 2

La transhumance de saison sèche au départ de Mindif-Moulvoudaye.

(Scholte *et al.* 1996) et par la précarité des pistes à bétail. Il existe une carte officielle de ces pistes par l'arrêté 015 Minepia du 9 juin 1984, actualisé en 1988 (Letenneur *et al.* 1992). Cette carte ne mentionne pas les pistes traversant la plaine du Logone, à l'est du parc de Waza sur un axe nord-sud, régulièrement empruntées par les transhumants de l'axe 1. En situation de crise, lorsque la ressource fourragère n'est plus accessible ou lorsqu'elle se raréfie et lorsque

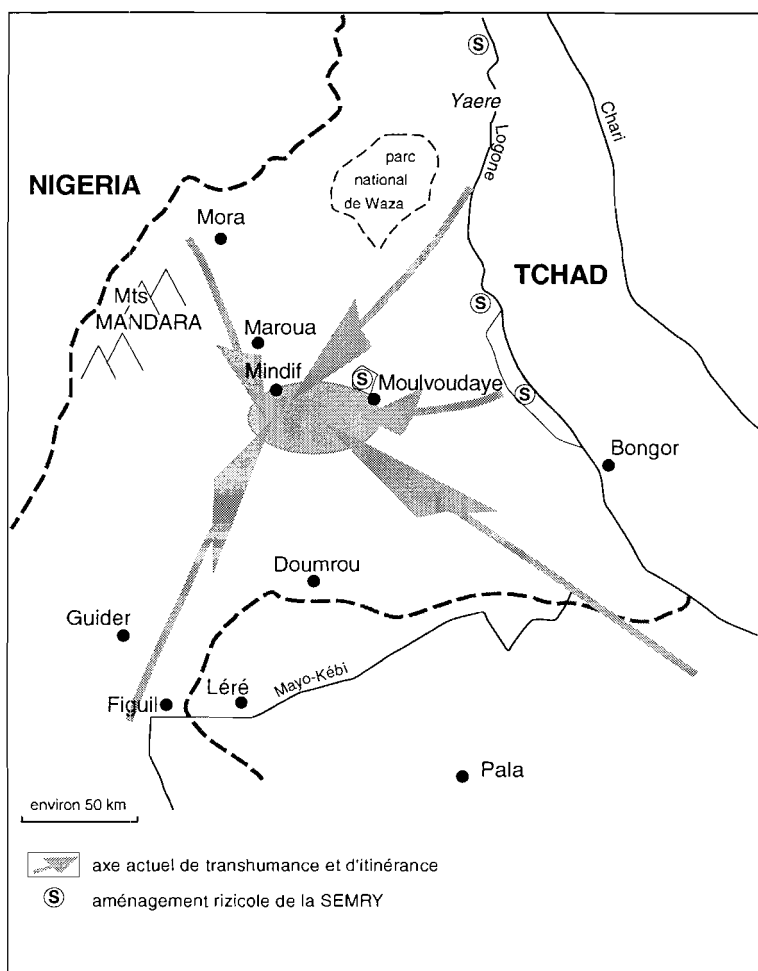


Figure 3
La transhumance de saison de pluies
vers Mindif-Moulvoudaye en 1997.

l'insécurité physique et les vols deviennent trop importants, les transhumants peuvent basculer d'un axe à un autre, migrer ou se sédentariser.

La transhumance des troupeaux est le mode de vie des éleveurs itinérants : ils se déplacent toute l'année au rythme des saisons. D'après les enquêtes, ils font en moyenne trois étapes prolongées au cours

de l'année. La transhumance devient un mode de gestion alternatif du bétail pour les éleveurs sédentaires : les éleveurs sédentaires qui transhument partent pour une saison, la saison sèche ou la saison des pluies ; dans leur région d'accueil, ils peuvent se déplacer. Grâce aux aménagements hydrauliques et à la production industrielle de tourteaux, certains éleveurs n'envoient plus leurs troupeaux en transhumance. La distinction entre éleveurs itinérants et éleveurs transhumants n'est pas toujours très nette du point de vue de la mobilité car les itinérants peuvent avoir un point d'ancrage dans un village. Nous les différencions en fonction de deux critères : le temps de mobilité (une saison ou l'année entière), et la composition des campements (campements composés de bergers, sans femmes ni enfants ou campements familiaux)⁹.

Cheptels itinérants et sédentaires de Mindif et de Moulvoudaye

Le cheptel bovin de la province de l'Extrême-Nord est en régression entre 1980 et 1991 (Beauvilain 1989 et Letenneur *et al.* 1992) : les effectifs de l'arrondissement de Moulvoudaye présentés en évolution confirment cette tendance (tabl. 2). L'élevage est pratiqué majoritairement par les populations sédentaires fulbe, tupuri et guiziga des deux arrondissements, conjointement à l'agriculture.

Années	1973	1974	1976	1977	1981	1985	1986	1991	1996
Sédentaires	11 437	6 522	11 205	13 058	7 176	6 929	7 592	5 300	?
Itinérants	9 092	3 511	8 374	14 614	19 530	2 013	6 766	?	5 910

Sources : Centre zootechnique vétérinaire (CZV), délégation de l'élevage et enquêtes.

■ Tableau 2

Évolution des effectifs nomades et sédentaires de Moulvoudaye ¹⁰

⁹ Nous reprenons la terminologie proposée par D. Reiss, 1996, qui différencie les éleveurs itinérants, les éleveurs transhumants et les éleveurs sédentaires.

¹⁰ Les effectifs sédentaires se rapportent au Centre zootechnique vétérinaire (CZV) de Moulvoudaye alors que les effectifs nomades concernent le sous-secteur élevage de Moulvoudaye. Le sous-secteur contrôle plusieurs CZV.

Territoires de référence	Population sédentaire	Population itinérante	Cheptel bovin sédentaire	Cheptel bovin itinérant	Petits ruminants sédentaires	Petits ruminants itinérants
Lamidat ¹¹	93 675	1 000*	24 716	12 842	?	1 500*
– dont arrondissement de Mindif	17 539	600*	6 768	6 932	10 352	600*
– dont terroir de Kolara	11 972	400*	7 120 ¹²	5 910	?	900*
? : non disponible * estimation globale d'après les enquêtes						

Sources : Centre zootechnique vétérinaire (CZV), délégation de l'élevage et enquêtes.

I Tableau 3

Populations et cheptels en saison des pluies 1996.

Les données quantitatives

En saison des pluies, la zone d'étude accueille des éleveurs itinérants, 12 000 bovins en 1996 soit la moitié du cheptel local (tabl. 3).

La région de Mindif est une zone d'accueil importante de la transhumance¹³ en saison des pluies. Le cheptel itinérant appartient essentiellement aux pasteurs itinérants ainsi qu'aux éleveurs qui leur ont

¹¹ Les chiffres de population et de cheptel bovin itinérants à l'échelle du lamidat correspondent à la somme de l'arrondissement de Mindif et du terroir de Kolara car les campements de saison des pluies sont regroupés dans ces deux zones. À l'inverse, les chiffres de population et de cheptel bovin sédentaires à l'échelle du lamidat ne correspondent pas à la somme de l'arrondissement de Mindif et du terroir de Kolara : ils incluent l'ensemble des données de tous les terroirs des deux arrondissements Mindif et Moulvoudaye.

¹² Ce chiffre est obtenu par sommation de tous les animaux sédentaires vaccinés à Kolara. Le chiffre disponible à la délégation de l'élevage est de 2 120 pour le cheptel sédentaire et de 3 220 pour les cheptels transhumants des sédentaires et des itinérants, qui sont comptés ensemble. Cet écart conséquent, qui n'est pas la seule anomalie observée dans les chiffres recueillis relativise les données des statistiques officielles : il semble qu'il y ait une sous-estimation du cheptel.

¹³ Cette zone d'accueil de saison des pluies semble se déplacer au sud dans la région de Doumrou, en raison d'une migration agricole tupuri et d'une forte présence en bovins sur les pâturages. Les Tupuri sont des agro-éleveurs qui, pour la plupart, viennent de la zone du Bec de Canard : les premières migrations tupuri dans la zone de Mindif datent d'une cinquantaine d'années.

confié du bétail ¹⁴. Quelques troupeaux appartiennent à des éleveurs transhumants : ils viennent des villages dont les pâturages sont inondés par la crue du fleuve Logone et sont conduits par les bergers de ces villages. Les petits ruminants qui transhument avec les bœufs sont caractérisés par leur grande taille et leur aptitude à la marche : ils ne sont présents que dans les campements itinérants ; chez les sédentaires, ils restent à proximité des villages sous la garde des enfants.

De façon à différencier nettement le cheptel itinérant, la mention « cheptel bovin sédentaire » regroupe dans le tableau 3 les effectifs sédentaires avec ceux qui transhument en saison sèche. En 1996-1997, 56 troupeaux appartenant à des sédentaires, soit environ 5 000 têtes, quittent la zone en raison du manque d'eau à partir de décembre.

Les forts effectifs des pasteurs itinérants en 1977 et en 1981 sont dus à une migration nigérienne : certains s'installent dans le lamidat et se tournent vers l'agriculture, d'autres poursuivent leur route. On remarque l'impact du projet agropastoral de développement de Mindif-Moulvoudaye car il chasse les itinérants de la zone de 1982 à 1985.

Le projet agropastoral Mindif-Moulvoudaye et la diversification des types d'élevage

Le projet agropastoral américain mis en place entre 1981 et 1985 avait pour objectif de restaurer les pâturages dégradés, grâce à la mise en défens de zones pâturables et un semis fourrager artificiel : trois blocs de pâturages soit 25 000 ha sont appropriés par le projet à cet effet et des systèmes de rotation des animaux sont organisés à l'intérieur des blocs. Un objectif associé est de sédentariser les cheptels transhumants par le creusement de mares artificielles et de favoriser les expériences d'embouche. Les pasteurs itinérants sont exclus de ce projet. Le projet se retire en 1985 après une évaluation négative : les blocs délimités restent réservés aux troupeaux des sédentaires mais ils ne sont pas entretenus et s'embroussaillent. De nombreux aménagements hydrauliques se dégradent à tel point que les troupeaux du bloc I repartent en transhumance de saison sèche à partir de 1994.

¹⁴ Confier ou prêter du bétail sont des pratiques très développées entre pasteurs, bergers et sédentaires.

Le projet contribue à la diversification en cours des types d'élevage : l'élevage sédentaire d'embouche orienté vers l'obtention d'un profit immédiat se développe. La sédentarisation des troupeaux transhumants multiplie les formes d'élevage sédentaire extensif : aux élevages de capitalisation des revenus agricoles s'ajoutent des élevages laitiers et des élevages naisseurs. Les élevages mobiles restent des élevages naisseurs et laitiers bien que certains pasteurs pratiquent l'embouche sur pâturages naturels lorsqu'ils ont besoin de liquidités¹⁵.

Complémentarités et proximités entre élevage et agriculture

L'élevage sédentaire est souvent un agro-élevage : la partie agricole de la concession peut être vivrière avec une utilisation des résidus de mil et de sorgho comme fourrage de saison sèche. La culture du coton peut servir à l'achat des tourteaux pour les animaux. En contrepartie, les troupeaux fument la terre. L'élevage transhumant est également un agro-élevage.

Parmi les pasteurs itinérants, 50 % ont une activité agricole saisonnière ou permanente dans leur famille proche. Pour les autres, il n'est pas rare qu'en remontant dans leur histoire on trouve un passé d'agriculteur. À l'inverse, de nombreux agriculteurs fulbe ont parmi leurs ancêtres des pasteurs qui ont nomadisé avant de se fixer et d'abandonner l'élevage. C'est le cas d'un *malum*, lettré et chef de village qui nous raconte son histoire :

« Nous sommes venus du Niger il y a 24 ans et nous avons marché deux ans avec un troupeau avant d'arriver ici. Au Niger, c'était la sécheresse : avec mon père et mes frères, on cultivait, ça ne donnait pas ; nos animaux mouraient à cause du manque d'eau : on ne pouvait plus faire la transhumance car les puits et les terres tout autour nous étaient refusés. Nous avons marché un an à travers le Nigeria et nous avons rencontré d'autres gens comme nous. [...] Nous sommes arrivés ensemble dans ce village : ses habitants étaient presque tous partis. J'ai laissé l'élevage et je cultive : j'ai gardé quelques vaches pour le lait. Parmi nous,

¹⁵ Cette pratique a été constatée chez les Arabes Shuwa.

d'autres marchent toujours avec leurs troupeaux et vont dans les « yaéré » en saison sèche ; puis, ils reviennent ici cultiver en saison pluvieuse. »

Des recherches en développement menées à l'est dans la zone soudanienne ont montré la convergence d'activités pastorale et agricole distinctes vers des pratiques mixtes agro-pastorales (Clanet 1989). Au sud du bassin du lac Tchad, ces activités peuvent être menées en alternance dans des échelles de temps variables – saisons ou générations – comme de façon conjointe. Dans ces conditions, l'accès aux pâturages n'est pas seulement déterminé par des rivalités entre une activité agricole et une activité d'élevage mais résulte d'un phénomène de compétition entre éleveurs sédentaires et itinérants.

■ L'accès aux pâturages

Les enquêtes concernant les modes d'accès aux pâturages ont porté sur l'axe 2 (vers le sud), auprès des sédentaires du village de Katchel et sur l'axe 1 (vers le nord) dans les campements itinérants autour de Gagadjé et de Kolara. Les enquêtes menées à Katchel ont porté sur l'organisation de l'ancienne transhumance de saison sèche vers le Tchad.

Organisation de la transhumance de saison sèche, rôle du Kaydal et de l'Ardo

Katchel est un village de bergers et d'éleveurs, essentiellement de culture fulbe bien que quelques familles tupuri s'y soient installées depuis quelques années avec l'aval du chef du village, le *Lawan*. Le village, composé d'une trentaine de concessions ¹⁶ dispose de la zone de pâturages la plus importante du lamidat après celle aménagée au

¹⁶ 323 habitants sont recensés en 1997. Les chiffres concernant la population ont été recueillis dans les dispensaires de brousse car les résultats du dernier recensement ne sont pas toujours disponibles.

bloc 1 par le projet Mindif-Moulvoudaye. Ces pâturages regroupent les brousses des trois villages voisins : l'usage de ces pâturages leur est commun¹⁷.

Jusqu'en 1985-90, on trouve à Katchel des effectifs de bétail importants¹⁸. A cette époque, l'élevage est transhumant, en raison des effectifs et du manque de points d'eau permanents : tous les bergers quittent le village pendant huit mois, de novembre à juin, pour le Tchad. Les enquêtes menées à Katchel ont porté sur l'organisation de l'ancienne transhumance et sur le passage à la sédentarité de la plupart des éleveurs. Des données plus générales nous ont été transmises par un vieux *Kaydal*¹⁹ dans la région de Mindif. Il nous a expliqué la transhumance vers le Tchad, son organisation et ses évolutions jusqu'à son abandon.

Le départ

« Il y a plus de trente ans, j'étais le chef des bergers d'un même campement. [...] Mon rôle est de faire l'intermédiaire entre les chefferies, les services de vaccination et les bergers. Je passe prendre le laissez-passer au service de l'élevage, ce qui donne lieu à une kola de remerciement variant entre 500 et 1 500 francs CFA ; ce papier qui garantit la vaccination des animaux est obligatoire pour tous les déplacements d'animaux. Je forme aussi les jeunes bergers au métier. En cas de problème au cours de la transhumance, je suis responsable vis-à-vis des autorités pour l'ensemble du campement. [...] Au campement, il y avait jusqu'à cinquante bergers pour 25 à 35 troupeaux, chacun variant entre 50 et 100 têtes. Les bergers partaient avec quelques jours de décalage, ils faisaient la route à deux ou à quatre ; nous ne nous regroupions qu'à l'arrivée au Tchad. »

¹⁷ Il en va autrement pour le ramassage du bois de feu : chaque habitant ne doit ramasser que le bois du terroir de son village.

¹⁸ Il y aurait eu plus de 100 têtes de bétail dans chaque concession, d'après les enquêtes.

¹⁹ Le *Kaydal* est le chef des bergers d'un ou de plusieurs villages pour la transhumance : il est choisi par les bergers pour sa connaissance du milieu et pour sa sagesse.

Les bergers pouvaient partir avec leur femme ; les femmes qui troquent le lait contre des céréales sont des intermédiaires privilégiés entre les villages et les campements tout au long de la route²⁰.

La route

« La plupart d'entre nous suivaient la même route chaque année, celle qui leur donnait accès aux points d'eau. Cette route ne passait pas souvent par les villages et les bergers ne se nourrissaient que du lait et de leur provision d'arachides. Arrivés à la frontière, nous payions celui qui est au bord du Mayo pour traverser, 1 500 F par troupeau et 50 F chacun pour monter dans la pirogue. »

L'arrivée et les rapports avec les autorités

Une fois arrivés près de leur lieu de campement, souvent dans la région et sur le territoire du *Lamido* de Pala, les bergers se regroupent et envoient un émissaire au *Lamido*, le *Kaydal* ou l'*Ardo*²¹ qui le salue et l'informe de leur présence. Une fois les campements installés, le *Sarki Sanu*²² et des notables de la cour du *Lamido* viennent contrôler les papiers, le laisser-passer et la vaccination. Ils annoncent au *Kaydal* le montant de la redevance à payer au *Lamido* pour l'herbe des pâturages, ce qui donne lieu à une négociation : le montant final est variable, en moyenne 20 000 francs CFA par troupeau ou un taurillon. Le *Kaydal* est chargé de collecter l'argent dans le campement et de le remettre aux notables. Cet événement donne lieu à l'égorgement et à la cuisson d'un mouton que bergers et notables

²⁰ Les femmes qui transhument n'ont pas un rôle explicite dans l'accès aux pâturages ; cependant, elles jouent un rôle très important par les liens sociaux qu'elles tissent dans les villages en vendant le lait. Les enquêtes n'ont pas porté sur cette dimension sociale des femmes et peu d'entretiens ont eu lieu avec elles.

²¹ L'*Ardo* est le chef des bergers, l'équivalent du *Kaydal* dans les campements itinérants. D'après les enquêtes, il est l'intermédiaire officiel entre le campement et l'extérieur. Il négocie le montant des prélèvements pour l'accès aux pâturages et décide de sa répartition au sein du campement. En cas de conflit, il négocie avec les sédentaires ou avec les autorités locales.

²² Le *Sarki Sanu* est le chef des troupeaux à la cour du *Lamido*. Il fait également partie des Services Vétérinaires.

partagent. En contrepartie, le *Lamido* assure leur protection et règle les conflits éventuels avec les agriculteurs. Dans la zone d'accueil, les campements peuvent se déplacer, ils peuvent également se scinder : lorsqu'ils changent de lamidat, ils paient de nouveau une taxe au *Lamido*, selon le système décrit ci-dessus.

L'évolution

Après l'Indépendance du Tchad, une nouvelle institution apparaît dans la transhumance : le Service des Eaux et Forêts se superpose à la chefferie coutumière pour prélever un droit d'accès aux pâturages : le montant requis passe progressivement de 10 000 à 20 000 francs CFA par troupeau, somme contre laquelle on remet aux bergers un papier de libre circulation sur tout le territoire tchadien²³.

Les comportements de transhumance s'individualisent : chacun vient prendre le laisser-passer pour son troupeau, le regroupement en grands campements disparaît. Les fonctions du *Kaydal* se restreignent à la formation des jeunes bergers qui l'accompagnent : chacun déclare sa présence au *Lamido* et paie sa taxe au *Sarki* et au Service des Eaux et Forêts. Avec la guerre civile à partir de 1979, certains ne se déclarent plus du tout et restent cachés en brousse. À ce moment, toute rencontre avec les autorités²⁴ ou avec les mercenaires peut donner lieu à un nouveau prélèvement. Les bergers, une fois passée la frontière, évitent les pistes régulières et se cachent par petits groupes en brousse :

« Sur les pistes, ceux qui pouvaient réquisitionner le bétail devenaient de plus en plus exigeants. Il y en avait toujours des nouveaux, avec des fusils. Nous avons cessé d'aller là-bas. »

Les éleveurs de Katchel cessent de transhumier à partir de 1985 : l'insécurité au Tchad, la sécheresse, une épizootie qui décime les troupeaux²⁵ et l'impact du projet agropastoral sont autant de facteurs qui expliquent l'arrêt de la transhumance vers le Tchad.

²³ Dans les faits, ce papier n'était pas toujours remis aux bergers : le Service des Eaux et Forêts pouvait ainsi revenir prélever plusieurs fois les mêmes campements.

²⁴ Chefferie, Service des Eaux et Forêts, police et armée.

²⁵ Notamment la peste bovine de 1983.

Quels prélèvements aujourd'hui ?

Les enquêtes relatives aux prélèvements se sont déroulées dans 25 campements de la zone d'accueil de Mindif-Moulvoudaye : 21 campements itinérants²⁶ arrivaient des « yaéré » et 4 étaient des campements de transhumants²⁷ venant du sud-est du lac de Maga en raison des inondations de saison des pluies.

Des *Ardo'en*, des anciens et des bergers ont été les interlocuteurs principaux des enquêtes : celles-ci ont cherché à identifier les sommes payées dans chaque lieu d'étape, par troupeau ou par campement, le nom des prélèvements et leurs destinataires. À partir de l'inventaire de ces prélèvements (tabl. 4), on cherche à repérer s'il existe des règles d'accès aux pâturages.

Nom du prélèvement	Montant officiel	Montant négocié	Destinataire déclaré
<i>Garama nai</i> ou taxe sur le bétail	de 200 à 500 F CFA par tête de bétail	de 2000 à 5000 F CFA par troupeau ou de 10 000 à 15 000 F CFA par campement	les communes par l'intermédiaire de la chefferie
Taxe de transhumance	500 F CFA	3 000 F CFA	les communes
<i>garama hu'do</i> ou prélèvement pour l'herbe	0	de 1 000 à 5 000 F CFA par troupeau	les chefferies
Laisser-passer de transhumance	0	de 1 000 à 1 500 F CFA par troupeau	les centres vétérinaires
Contrôle vétérinaire	0	de 1 000 à 1 500 F CFA par troupeau	les centres vétérinaires
Taxe à l'achat et à la vente	de 400 à 700 F CFA par animal	de 400 à 700 F CFA par animal	les communes

■ Tableau 4

Les différentes taxes, leur montant et leurs destinataires sur chaque lieu de transhumance.

²⁶ Les 21 campements itinérants varient entre 3 et 10 *sare* (hutte familiale et famille réduite), entre 3 et 12 troupeaux : 18 campements sont constitués par des frères avec ou sans leur père, parfois accompagnés d'amis.

²⁷ Les campements de transhumants sont des campements variant entre 3 et 8 hommes venus sans leur famille.

Définition du prélèvement : le lieu et les destinataires

Lorsque les transhumants et les itinérants ne font que passer sur un territoire, ils ne paient rien pour le pâturage mais lorsqu'ils s'arrêtent, ils s'acquittent d'une redevance auprès des autorités du lieu : les éleveurs interrogés parlent indifféremment de *garama naï* ou de *garama hu'do* pour désigner ce prélèvement. Il n'y a pas de différence dans les montants prélevés auprès des éleveurs selon qu'ils sont itinérants ou transhumants.

Le prélèvement est relatif à un lieu, à un ou plusieurs destinataires et il a lieu pour une période donnée. Les lieux d'accueil des transhumants et des itinérants qui sont des zones de brousse sont coutumièrement gérés par les chefferies. Ces espaces font partie du domaine de l'État dont les administrations locales sont les préfectures et les communes. Ces institutions déterminent les prélèvements auprès des éleveurs mobiles et se répartissent la perception dans les espaces d'accueil : dans la définition de ces prélèvements, il semble qu'il y ait une confusion entre l'ancien impôt sur le bétail et la nouvelle taxe sur l'utilisation des ressources naturelles renouvelables. Une absence de coordination entre la chefferie et les administrations locales se manifeste par la multiplication des prélèvements auprès des transhumants et des itinérants. Les éleveurs mobiles contribuent au financement des structures étatiques locales et coutumières mais la plupart des villageois ne bénéficient pas de ces apports monétaires.

En matière d'imposition sur le bétail, on distingue schématiquement trois périodes :

- la période antérieure à l'Indépendance : la chefferie est toute puissante en matière d'imposition de taxes sur le bétail. C'est le *Lamido* qui fait la loi par l'intermédiaire de ses notables et en particulier du *Sarki Sanu*. Les autorités coloniales qui s'appuient sur la chefferie pour asseoir leur autorité ne touchent pas à ce domaine réservé ;
- la période qui va de l'Indépendance à 1994 : ce sont les communes qui perçoivent désormais l'impôt. L'impôt est forfaitaire avec une majoration pour les propriétaires de bétail, en fonction de la taille des troupeaux. Il est prélevé par les notables du *Lamido*. Le montant collecté est reversé à la commune. Une partie de l'argent rémunère de fait la chefferie, les communes, les préfectures et sous-préfectures ;

– depuis 1994, l'impôt forfaitaire a été remplacé par un impôt libératoire dont les communes rurales fixent l'assiette dans des limites fixées par la Loi de Finances : dans la plupart des cas, cet impôt est en cours d'élaboration.

Dans la loi du 28 janvier 1994 portant régime des forêts²⁸, de la faune et de la pêche, l'article 8 reconnaît un droit d'usage des produits des forêts aux populations riveraines et l'article 10 autorise l'émission de droits et de taxes sur les forêts par décrets des administrations chargées des forêts. Aucun décret de ce type n'a été identifié sur le terrain.

Le flou et l'aspect informel de ces prélèvements est paradoxalement un facteur de stabilité des arrangements : chaque partie peut y trouver son compte, les autorités dans le prélèvement et les pasteurs et les transhumants dans la négociation.

Les négociations

L'accès aux pâturages donne lieu à la perception de prélèvements dont le montant préétabli n'existe que comme base de négociation : la négociation est la discussion engagée entre les éleveurs mobiles et les autorités sur la somme à payer en contrepartie de l'accès aux pâturages. Les enquêtes montrent que les montants finaux sont liés à l'ancienneté du passage des éleveurs dans ces lieux : selon les deux extrêmes donnés par les enquêtes, un transhumant qui revient depuis plus de 50 ans ne verse plus rien aux autorités alors que les pasteurs migrants récemment arrivés ont donné jusqu'à trois fois le montant payé par les autres éleveurs sur le même lieu. Un refus de négocier entraîne le départ immédiat des transhumants, sans conséquence pour l'année suivante.

Les négociations se font entre les *Ardo'en* et les représentants des autorités lorsqu'ils passent dans les campements pendant la période de pâture. Pour les nouveaux arrivants, la négociation peut être précédée par des prises de contact avec l'autorité coutumière du lieu : les nouveaux campements ne viennent s'installer dans une brousse que lorsqu'ils y ont des appuis, soit parmi les transhumants ou les itiné-

²⁸ Selon la définition donnée par la loi, les savanes arborées et arbustives sont considérées comme des forêts.

rants des campements réguliers, soit parmi les villageois – souvent parmi les commerçants. Ces appuis leur servent d'intermédiaires et de sources d'information.

Nous différencions la négociation des prélèvements relatifs à l'accès aux pâturages et les liens d'amitié tissés au fil des ans entre des éleveurs mobiles et des éleveurs sédentaires. Ces liens jouent un rôle non négligeable dans l'accès aux pâturages et dans son coût.

Les relations d'amitié : confier ses animaux

L'ancienneté d'un campement sur un lieu d'étape se traduit par des relations d'amitié et de confiance avec certains habitants. Les relations d'amitié s'entretiennent souvent à partir de prêts de bovins, par des visites et par des dons de lait : les transhumants et les itinérants se rendent fréquemment visite d'un campement à l'autre et vont saluer leurs connaissances au village. Lors des enquêtes, nous avons constaté que dans tous les troupeaux²⁹ des animaux, parfois un troupeau entier, sont confiés aux éleveurs mobiles. Ils appartiennent à des sédentaires comme à des transhumants, à des parents comme à des amis. L'ensemble de tous les propriétaires des animaux d'un même campement constitue son réseau de relations privilégiées ; il peut s'étendre en ville et au delà des frontières camerounaises.

En choisissant d'aborder les relations entre éleveurs mobiles et sédentaires par le biais des prélèvements et des négociations, les enquêtes ont occulté la dimension historique et explicative des liens de parenté, les échanges informels entre les campements et les villages et leur rôle dans l'accès aux pâturages et à l'eau : les accords relevant de la parenté supposés stables ne sont pas explicitement différenciés des accords plus économiques entre des parties indépendantes, *a priori* plus instables. Au travers des régularités mentionnées, des règles d'accès apparaissent mais elles ne se formulent pas clairement. Leur coût appréhendé au travers des prélèvements peut permettre de discuter sur l'efficacité de la mobilité pastorale.

²⁹ sauf dans ceux des migrants arrivés du Nigeria.

Comparaison des coûts avec l'élevage sédentaire

L'efficacité d'une activité n'existe que par rapport à un mode alternatif de production : pour juger de la pratique de la mobilité, nous la rapportons à celle de la sédentarité ; plus précisément, nous comparons le coût d'un élevage sédentaire au coût d'un élevage itinérant. On se limite aux coûts sans considération des bénéfices : les élevages enquêtés sont des élevages naisseurs et on fait l'hypothèse d'un taux de fécondité identique chez les troupeaux sédentaires et itinérants étudiés³⁰. Les coûts d'accès des troupeaux itinérants ont été abordés par le biais des prélèvements ; les coûts correspondants pour les troupeaux sédentaires sont les coûts liés à l'alimentation des troupeaux.

Coûts en alimentation de l'élevage sédentaire et éléments de comparaison

Les coûts concernant l'alimentation des bovins chez les sédentaires sont diversifiés : ils se composent de l'impôt sur le bétail, des coûts en résidus et en tourteaux et des coûts de l'eau (tabl. 5).

L'eau est présente partout en brousse pendant la saison des pluies. En revanche, pendant la saison sèche, seuls les aménagements hydrauliques, mares et retenues d'eau permettent aux éleveurs sédentaires d'avoir accès à un point d'eau permanent³¹. L'accès à ces aménagements hydrauliques peut être réglementé, ce qui garantit un entretien et empêche la dégradation des bords et la disparition du point d'eau³².

³⁰ Les enquêtes ont tenté d'approcher la fécondité des troupeaux sédentaires et mobiles de façon qualitative : la fécondité des troupeaux est liée à la qualité de l'alimentation et lorsque les troupeaux sédentaires sont correctement complémentés, ils sont aussi féconds que les troupeaux mobiles. Un deuxième critère à prendre en compte est celui du savoir-faire de l'éleveur.

³¹ À Mindif-Moulvoudaye, ces aménagements sont au nombre de douze sur les deux arrondissements, exécutés par le projet américain agropastoral de développement. Il y a également une retenue d'eau artificielle à Moulvoudaye.

³² Le travail du Projet Développement Paysannal et Gestion de Terroirs (DPGT) à la Sodecoton est pionnier dans ce sens.

Des associations formées au niveau du village s'occupent de la gestion de ces points d'eau, comme dans l'exemple ci-dessous :

Gagadjé est un village d'agro-éleveurs situé à proximité de Mindif. La mare artificielle est une mare pour la saison sèche. Pour éviter l'affaissement des bords, des motopompes sont destinées à remplir les abreuvoirs creusés à proximité ; les utilisateurs doivent verser une cotisation mensuelle pour l'entretien de la motopompe, pour le carburant et pour le salaire du responsable de ce matériel. Les éleveurs sédentaires sont les utilisateurs de cette mare³³ et paient pour l'accès à cette eau.

L'impôt sur le bétail donne implicitement aux sédentaires un droit de libre utilisation de la brousse environnante. L'impôt est officiellement de 300 francs CFA par tête mais comme dans le cas des transhumants et des pasteurs, il donne lieu à des négociations dont le montant final varie autour de 5 000 francs CFA par troupeau. En saison sèche, la brousse ne suffit pas pour nourrir les troupeaux : les résidus de récolte et les tourteaux de coton sont alternativement utilisés. Nous distinguons les résidus de saison des pluies, essentiellement de mil rouge disponibles à partir de la mi-septembre et les résidus de saison sèche froide, de mil jaune, disponibles à partir de la mi-janvier. Ils donnent lieu à des transactions intra-villageoises entre les agriculteurs et les éleveurs. Les résidus de récolte sont vendus sous la forme de tas à l'intérieur du village, dont le prix varie en fonction de la quantité et de la qualité nutritive des tiges. Pour la saison sèche chaude, de mars à mai-juin, les éleveurs ont recours à l'achat de tourteaux de coton. Les tourteaux de coton étaient jusqu'en 1995 disponibles à prix d'usine pour les éleveurs qui faisaient la culture du coton : ceux-ci passaient leur commande en vendant leur coton, un sac de 50 kg pour 1 600 francs CFA. Depuis deux années, les sacs de tourteaux font souvent l'objet d'un commerce privé qui porte leur prix à 3 600 F le sac sur le marché de Mindif en 1997.

Lors du traitement statistique de l'enquête, des restrictions sont apportées dans l'ensemble des éléments donnés par le tableau 6.

³³ La charte de Moulvoudaye établie avec le DPGT réglemente l'utilisation de la retenue d'eau pour les troupeaux sédentaires et transhumants : les troupeaux bovins des commerçants en provenance du Tchad sont nombreux à passer par Moulvoudaye.

Dépenses	Unité	Prix	Destinataires
Impôt sur le bétail	Troupeau	De 3 000 à 5 000 F CFA par troupeau et par an	Chefferie et commune
Résidus	Tas	– de 3 000 à 6 000 F CFA pour un petit tas – de 4 000 à 8 000 F CFA pour un grand tas.	Villageois
Tourteaux	Sac	De 2 600 à 3 600 F CFA selon le lieu et l'époque	Commerçants du marché
Eau	Troupeau	1 800 ou 2 500 F CFA pour une saison sèche selon la taille du troupeau : plus ou moins de 30 bêtes	Responsable de la mare

Source : Enquêtes de terrain.

■ Tableau 5
Récapitulatif des coûts et leur montant
pour les élevages sédentaires.

Troupeaux sédentaires	Troupeaux itinérants
Vaccination	Vaccination
<i>Garama naï</i>	<i>Garama naï</i>
Résidus	Taxe de transhumance
Tourteaux	Laisser-passer de transhumance
Eau	Prélèvement pour l'herbe et pour l'eau ou <i>garama hu'do</i>
Sel et natron	Sel et natron
Salaire des bergers	Salaire des bergers
	Taxe de contrôle vétérinaire

Source : Enquêtes de terrain.

■ Tableau 6
Inventaire des dépenses engagées
pour les troupeaux sédentaires et itinérants.

Nous ne tenons pas compte des coûts de vaccination car ils sont considérés comme des coûts fixes indépendants des déplacements³⁴. Les coûts du sel et du natron sont supposés équivalents pour les animaux sédentaires et itinérants ; il en est de même pour les coûts salariaux des bergers. Le coût de l'eau pour les éleveurs itinérants semble compris dans le coût de l'herbe³⁵ : officiellement, les pasteurs interrogés n'utilisent pas l'eau des mares réglementées.

Nous voulons comparer l'ensemble des coûts recensés dans le village de Katchel chez les éleveurs sédentaires et les coûts relevés dans les campements concernant les prélèvements pour l'accès aux pâturages.

Méthodologie et résultats

Le choix de l'unité de comparaison est porté au niveau du troupeau qui constitue une unité économique de gestion : les prélèvements et les achats de tourteaux ont lieu pour le troupeau. Ce choix introduit un biais dans la mesure où les troupeaux sédentaires sont de taille réduite par rapport aux troupeaux mobiles : dans la zone d'étude, la moyenne des troupeaux sédentaires équivaut à 40 têtes de bétail et celle des troupeaux mobiles à 70 têtes³⁶.

Pour évaluer le coût d'accès aux pâturages des troupeaux itinérants, nous faisons l'hypothèse que chaque lieu est interchangeable et à partir de l'arbre des données (fig. 4), nous calculons la moyenne d'un prélèvement dans un lieu.

En fonction du nombre d'étapes effectuées par les bergers, nous associons un ou plusieurs lieux à chaque troupeau. Sur chaque lieu, les troupeaux peuvent être soumis à des prélèvements comme le *garama nāi*, le *garama hu'do*, la taxe et le laisser-passer de transhumance.

Sur la base de 25 troupeaux enquêtés³⁷, à raison d'un troupeau par campement, nous avons 60 prélèvements. En faisant la moyenne de

³⁴ La vaccination des troupeaux transhumants varie entre une et trois fois sur leur route alors que celle des troupeaux sédentaires n'excède pas deux vaccins sauf en cas d'épizootie.

³⁵ L'enquête a été conduite en saison des pluies lorsque l'eau est une ressource abondante : le choix de la gratuité de l'eau n'est peut-être pas représentatif de la réalité sur l'année entière.

³⁶ Ce biais peut être levé en rapportant le calcul à une unité de bétail.

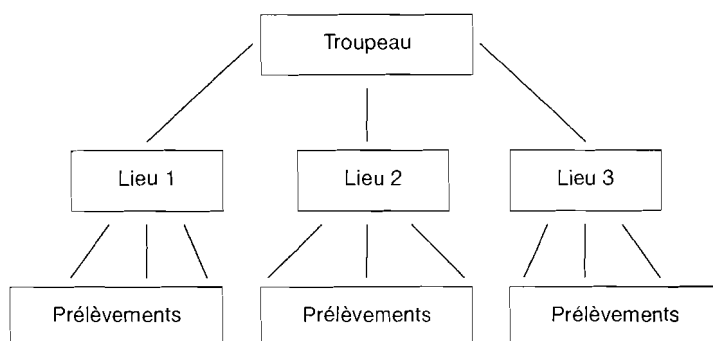


Figure 4
Arbre pour le traitement des données concernant les campements.

ces prélèvements, nous obtenons ce qu'un troupeau paie dans un lieu pour accéder aux pâturages. En considérant qu'un troupeau itinérant fait trois étapes prolongées au cours d'une année de déplacements, nous multiplions ce chiffre par trois pour obtenir le coût moyen annuel d'accès aux pâturages pour un troupeau itinérant.

Pour les troupeaux sédentaires, nous additionnons l'ensemble des coûts proposés, *garama naï*, résidus, tourteaux et eau. L'unité statistique de base est le troupeau et l'échantillon est constitué par les 17 troupeaux du village de Katchel. À titre de comparaison, nous mentionnons les coûts de deux des cinq troupeaux sédentaires de Gagadjé et des deux troupeaux de N'Garoua (tabl. 7).

Les résultats montrent que le coût en pâturages et en alimentation des troupeaux itinérants est inférieur à celui d'un troupeau sédentaire pour les troupeaux des villages de Gagadjé et de Katchel. La réciproque est vraie pour les deux troupeaux de N'Garoua qui n'ont eu ni frais pour l'eau, ni frais en tourteaux en 1996-1997. Pour les troupeaux transhumants, il faudrait prendre en compte les dépenses qui ont lieu le reste de l'année au village, ce qui n'a pas été fait lors des enquêtes.

³⁷ Lors du calcul, nous prenons en compte les prélèvements effectués sur les troupeaux itinérants et transhumants pour élargir l'échantillon et dans la mesure où troupeaux transhumants et troupeaux itinérants donnent lieu à des prélèvements semblables dans un même lieu.

Critères de comparaison	Taille de l'échantillon	moyenne en francs CFA	Écart-type
Moyenne d'un prélèvement dans un lieu ou coût saisonnier d'un troupeau transhumant	25	5 430	2 729
Moyenne d'un prélèvement dans trois lieux ou coût annuel d'un troupeau itinérant	25	16 290	8 187
Coût annuel d'un troupeau sédentaire à Katchel	17	75 681	39 140
Coût annuel d'un troupeau sédentaire à Gagadjé	2	18 900	
Coût annuel d'un troupeau sédentaire à N'Garoua	2	7 500	

■ Tableau 7
Les résultats par troupeau.

Les premières pluies qui sont arrivées tôt expliquent les faibles frais en tourteaux achetés dans les villages de Gagadjé et de N'Garoua. Les disparités entre Katchel et les autres villages sont dues à des différences éco-climatiques et à des pressions de pâture différentes durant la saison sèche : Gagadjé est situé dans une zone humide avec une petite réserve forestière : on y cultive du manioc, une mare permanente a été creusée. À 7 km de là, N'Garoua est bâti sur le cordon dunaire. À Katchel, le milieu naturel est sec, l'eau accessible en saison sèche se trouve à 6 km si on creuse des puits. Il y a peu d'éleveurs dans la zone de Gagadjé et de N'Garoua en saison sèche alors qu'à Katchel, on trouve un troupeau bovin dans chaque concession.

L'importance de l'écart-type associé au calcul sur les troupeaux sédentaires à Katchel montre que la gestion sédentaire des troupeaux est différenciée : certains éleveurs investissent dans l'achat de tourteaux et d'autres n'y consacrent que le minimum nécessaire à la survie de leurs animaux. L'écart-type associé au calcul sur les troupeaux itinérant reflète la disparité des prélèvements en fonction des campements.

Intérêt et limites d'une approche quantitative

L'analyse de coûts demanderait à être étendue à plusieurs autres villages car la faiblesse de l'échantillon interdit de conclure de façon catégorique. L'incomplétude des prélèvements sur les troupeaux

mobiles a pu conduire à une sous-estimation des coûts : les coûts de l'accès aux pâturages au Tchad n'ont pas été pris en compte car les informations sur leur montant après négociations n'étaient pas disponibles. Les coûts des vols et des conflits qui entrent dans le coût global de la mobilité n'ont pas été étudiés lors des enquêtes. Ces coûts peuvent augmenter considérablement ceux de la transhumance. Pour les troupeaux sédentaires, le triplement du prix des tourteaux ces deux dernières années conduit à une forte augmentation des coûts fourragers. Le choix de l'unité statistique, le troupeau, se justifie parce qu'il constitue une unité de conduite aux pâturages et de prélèvements pour l'accès : en rapportant le coût à une unité de bétail, on accentue l'écart entre le coût d'un élevage itinérant et celui d'un élevage sédentaire. Les coûts de gardiennage qui sont absents de l'analyse ont un rôle important dans l'accès aux pâturages : ils sont différents en fonction de la mobilité ou de la sédentarité des troupeaux et des liens entre le propriétaire et le berger. Le type de gardiennage peut aussi expliquer le choix de certains axes de transhumance selon les liens sociaux du berger. Le parti pris économique d'une telle approche en termes de coûts ignore le poids des déterminants sociologiques et écologiques de la mobilité : en abordant ainsi cette pratique, nous la réduisons à un calcul standard au niveau du producteur.

Conclusion

L'enquête se base sur les manifestations concrètes et évidentes des règles d'accès aux pâturages, c'est-à-dire sur l'ensemble des prélèvements effectués auprès des éleveurs mobiles. Ceux-ci ont toujours payé pour l'accès aux pâturages lors d'une étape prolongée. Il semble que certaines caractéristiques dans l'accès soient permanentes dans le temps, bien que les prélèvements soient faits par des autorités diversifiées : la régularité de la présence des troupeaux transhumants en un même lieu a pour effet des prélèvements décroissants ; le passage sans installation prolongée en un lieu n'engendre pas de prélèvements. D'autres ont changé : on est passé d'un règlement en bovins, courant avant l'Indépendance, à un règlement en monnaie, toujours précédé par une négociation. La négociation est une règle

d'échange dans laquelle on privilégie l'interlocuteur et le dialogue avant d'arriver au montant du prélèvement. Les règles d'accès aux pâturages sont ainsi des règles d'échange : au-delà de l'eau, du fourrage et de l'argent, quelles sont les « choses » échangées ? Les éléments de décision sur les prélèvements, autorités coutumières et administratives, *Ardo* et services de l'élevage ainsi que les intermédiaires entre la brousse et les villages, femmes, notables ou commerçants apparaissent comme des personnages-clés : c'est la coordination entre ces différents acteurs qui permet le bon fonctionnement et la reproduction des règles d'accès. Le pastoralisme apparaît comme un mode de vie flexible et réglementé.

Les résultats de l'enquête ne permettent pas de nommer explicitement les règles d'accès ni les conditions de leur reproduction. L'approche économique adoptée focalise sur les éléments de coûts au détriment des liens sociaux : les sociétés pastorales, étudiées aux plans géographique et anthropologique sont socialement très organisées pour garantir leur autonomie et leur reproduction. L'embryon d'enquête concernant la comparaison des coûts des élevages mobile et sédentaire est une preuve de la cohérence économique de ces sociétés vues de l'extérieur : les troupeaux mobiles peuvent être moins coûteux que les troupeaux sédentaires.

Dans la zone d'étude, la question des règles d'accès est liée à une occupation croissante des terres. L'espace pastoral se réduit et se dégrade, par manque d'entretien et parce que les intérêts du pouvoir sont souvent contradictoires : schématiquement, une autorité trouve un avantage économique à la présence des pasteurs mais elle ne pourra pas refuser des terres de brousse à des agriculteurs migrants. Les pasteurs, lorsqu'ils ne migrent pas, peuvent défendre leurs intérêts en se convertissant à l'agriculture : c'est leur statut d'agriculteur avant leur richesse en bétail qui leur donne une place dans les débats locaux.

Bibliographie

- BEAUVILAIN A., 1989 —
Nord-Cameroun : crises et peuplement. Thèse de Géographie, Coutances, tomes 1 et 2, 625 p.
- BOUTRAIS J., 1978 —
Deux études sur l'élevage en zone tropicale humide, Cameroun. Paris, Orstom, Travaux et Documents, n° 88, 193 p.
- BOUTRAIS J. (dir.) et al., 1984 —
Le Nord du Cameroun, des hommes, une région. Paris, Orstom, 551 p. + cartes.
- CLANET J.-C., 1989 —
Systèmes pastoraux et sécheresses, *Les hommes face aux sécheresses*. Bret B. coord. IHEAL & EAST, Mayenne, France, p. 309-315.
- DESCHAMPS H. (dir.) et al., 1971 —
Histoire générale de l'Afrique noire, Paris, PUF, tome 1 : 331-352 et tome 2 : 149-171.
- DIGARD J.-P., LANDAIS E., LHOSTE P., 1993 —
La crise des sociétés pastorales. Un regard pluridisciplinaire. *Revue Elev. Méd. vét. Pays trop.*, 46 (4) : 683-692.
- DUPIRE M., 1962 —
Des nomades et leur bétail. *L'homme* n° 1 : 22-39.
- DUPIRE M., 1962 —
Les facteurs humains de l'économie pastorale. Ifan-Niger, 55 p.
- MOHAMMADOU E., 1978 —
Les Lamidats du Diamaré et du mayo Louti au XIX^e siècle (Nord-Cameroun). Institute for the study of language and cultures of Asia and Africa, Tokyo, 324 p.
- FRÉCHOU H., 1966 —
L'élevage et le commerce du bétail dans le nord du Cameroun. *Cahiers Orstom, série Sciences humaines*, vol. 3, n° 2, 125 p.
- LETENNEUR L. et al., 1992 —
Étude sur la commercialisation du bétail dans les provinces du Nord-Cameroun. MINEPIA Cameroun, SFC Sedes Logos France, 209 p. + ann.
- MARTY A., 1996 —
Pasteurs nomades, vers un espace négocié ? *Histoires de Développement, hommes et espaces*, n° 33 : 7-11.
- REISS D. et al., 1996 —
Trois situations de gestion des ressources pastorales en zone soudano-sahélienne. *Actes de l'atelier d'échange sur l'agriculture des savanes*, Garoua, Cameroun, tome II, p. 1-16.
- SCHLAGER E., OSTROM E., 1992 —
Property-rights regimes and natural resources : a conceptual analysis. *Land economics*, 68(3) : 249-262.
- SEIGNOBOS C., 1991 —
L'élevage au Nord-Cameroun : entre transhumance et sédentarité. *Atlas Cirad-IEMVT* : 13-14.
- SCHOLTE et al., 1996 —
Participation des pastoralistes nomades et transhumants à la réhabilitation et à la gestion de la plaine inondable du Logone dans le Nord-Cameroun. Dossier IIED n° 66, Programmes Zones Arides, 24 p.
- WEBER J., REVERET J.-P., 1993 —
La gestion des relations sociétés-natures : modes d'appropriation et processus de décision. *Le Monde diplomatique*, collection Savoirs, 2 : 71-73.
- ZELTNER J.-C., 1953 —
Notes relatives à l'histoire du Cameroun. *Études Camerounaises*, n° 35-36 : 5-18.

Paysans sara et éleveurs arabes dans le sud du Tchad

Du conflit à la cohabitation ?

Claude Arditi

Les conflits entre paysans et éleveurs sont devenus depuis quelques années très fréquents et parfois meurtriers dans la partie méridionale du Tchad qui est la région la plus densément peuplée du pays et dans laquelle est localisée la production cotonnière¹. Ils sont liés à la présence, dans cette dernière, de nombreux éleveurs arabes et peuls qui vivaient autrefois dans la zone sahélienne, et aux heurts qu'elle entraîne à la suite des dégâts commis par leur cheptel dans les champs de manioc des autochtones. La presse² consacre périodiquement des articles³ à ces affrontements et le problème fut évoqué en 1993 lors de la Conférence Nationale Souveraine. Il a aussi figuré en bonne place dans les discours des candidats aux élections présidentielle et législative. Des travaux scientifiques récents fournissent aussi des

¹ Cette communication reprend et actualise, à partir de données collectées ces dernières années sur le terrain, d'articles de presse, et de travaux récents, notre rapport de mission « Étude régionale des stratégies différenciées des éleveurs d'Afrique centrale : le Tchad », CCCE, 71 p. + annexes, 1992, dont une bonne partie concerne les conflits agriculteurs-éleveurs dans le sud du pays.

² Depuis 1990 plusieurs hebdomadaires paraissent librement et régulièrement dans le cadre d'un processus d'instauration de la démocratie.

³ « Pourquoi une cohabitation difficile ? » (*N'Djamena Hebdo* n° 13 janvier 1991), « Agriculteurs et éleveurs : d'où vient le malentendu ? » (*Tchad et Culture* n° 131 avril 1993), « Conflits éleveurs agriculteurs : De nouveaux modes de règlement » (*Tchad et Culture* n° 158-mars 1997), « Instaurer le dialogue entre éleveurs et agriculteurs » (*N'Djamena Hebdo* n° 280 du 8 mai 1997), « Agression des agriculteurs par les éleveurs » (*N'Djamena Hebdo* n° 282 du 22 mai 1997), « Conflit éleveurs agriculteurs : l'esquisse d'une solution » (*N'Djamena Hebdo* n° 283 du 29 mai 1997).

données sur ce sujet (Buijtenhuijs 1995 : 21-30, Pairault 1994 : 110-121). C'est dire à quel point ces conflits peuvent, à notre sens, être considérés comme révélateurs des réalités actuelles du pays. Nous nous proposons de les situer, dans le but de leur apporter un éclairage nouveau, dans l'histoire récente du Tchad (économique, politique et sociale), et plus particulièrement dans le contexte de l'antagonisme Nord-Sud (collectif 1996) dans la mesure où ils mettent en relation directe des populations d'éleveurs musulmans et d'agriculteurs chrétiens et « animistes ».

Les mouvements anciens des troupeaux et des hommes

L'élevage était, jusque dans les années 1970, principalement concentré dans la zone sahéenne. Si l'on se réfère aux estimations du Service de l'Élevage, le cheptel bovin du pays comptait 4,5 millions de têtes dont la majeure partie se trouvait à cette époque dans la zone sahéenne (Batha, Chari-Baguirmi, Kanem, Lac, Ouaddaï, etc.). Les effectifs des préfectures du sud n'étaient évalués qu'à moins de 100 000 têtes. Cette activité intervenait dans un climat caractérisé par une courte saison des pluies (juin à octobre) et une longue saison sèche (novembre à mai). Les éleveurs disposaient durant l'hivernage de pâturages verts et de mares temporaires qui engraisaient le troupeau et augmentent la production de lait. C'est aussi à cette période qu'ont lieu les naissances qui accroissent les effectifs du troupeau. En saison sèche par contre, les pasteurs partent à la recherche de pâturages et d'eau. Les animaux doivent parfois être abreuvés deux fois par jour, car ils se déplacent beaucoup. Au fur et à mesure qu'avance la saison sèche, hommes et troupeaux poursuivent leur descente vers le sud, à la rencontre des premières pluies, des mares et d'herbe fraîche. Ils remontent ensuite progressivement vers le nord pour regagner la zone sahéenne, loin des glossines et des champs cultivés.

Dans les années 1970 les déplacements des Arabes du Batha et du Ouaddaï étaient les plus importants, car ils atteignaient la frontière centrafricaine (sud du Salamat), le Moyen-Chari au sud, et la limite

sud du Borkou au nord. L'amplitude de ces mouvements pastoraux se comprend mieux en relation avec l'hydrogéologie, car ils avaient lieu sur un espace dans lequel l'eau était rare et dispersée, et la nappe phréatique profonde et précaire. Les éleveurs arabes se déplaçaient alors autour du lit du Batha⁴, d'est en ouest, à la hauteur du 13^e parallèle. Au retour, ils devaient le franchir au mois de juin, avant la première pluie violente. Ils passaient ensuite toute la saison des pluies dans les sous-préfectures de l'Ouadi-Rimé, d'Haraze et d'Arada, et remontaient parfois jusqu'à Koro-Toro, pour redescendre vers le sud dès la fin octobre. Ils y arrivaient quand les champs des agriculteurs étaient déjà récoltés, en respectant des itinéraires devenus traditionnels.

Les déplacements des Kréda et Kécherda du Bahr-el-Ghazal se faisaient, quant à eux, autour du lit fossile de cet ancien effluent du lac Tchad. Ils passaient, en effet, la saison des pluies au nord de Moussoro, région qui dispose à cette période de l'année de nombreuses mares. En mai, certains d'entre eux effectuaient une courte transhumance au nord de l'axe N'Djamena-Ati et, dès juillet, la présence des mouches les contraignait à remonter vers le nord. Les faibles déplacements effectués par les éleveurs du Kanem et du Chari-Baguirmi s'expliquent par l'abondance des points d'eau.

D'autres mouvements, des hommes et des troupeaux, avaient pour objectif de faire bénéficier les animaux d'eaux ou de terres natronées durant la saison des pluies ou des grandes chaleurs. Le sel et le natron disponibles sur les principaux marchés, à partir du Kanem et du BET, permettaient aux éleveurs de s'approvisionner régulièrement, même en zone soudanienne. Le prix du natron augmentait, bien entendu, au fur et à mesure que l'on s'éloigne des lieux de production et en fonction des conditions de transport. Le natron du Tchad était dans les années 1960 exporté en Centrafrique, au Zaïre, en Angola et même en Rhodésie (Couty 1966).

Les déplacements des hommes et des troupeaux (composés des différentes espèces animales), qui allaient de la courte transhumance au grand nomadisme, dépendaient des conditions pluviométriques. À l'époque, les mouvements vers le sud ne dépassaient guère le 11^e parallèle.

⁴ Terme arabe qui désigne un cours d'eau temporaire.

Éleveurs et agriculteurs dans la zone sahélienne

L'objectif principal des éleveurs est la production de lait et de beurre qui jouent non seulement un rôle primordial dans leur système alimentaire, mais leur permettent surtout d'obtenir, par leur vente sur les marchés réalisée par les femmes, des revenus monétaires réguliers. L'argent ainsi obtenu entre dans le *masarif*, terme arabe qui désigne le budget que l'on consacre aux petits achats courants (condiments pour la sauce, piment, etc.) et qui est, en général, géré par la femme. La vente d'animaux est assurée habituellement par les hommes et l'argent obtenu permet de faire face à des dépenses plus importantes dont le chef de famille a la charge (impôts, thé et sucre, vêtements, etc.).

Le beurre fondu a fait l'objet dans le passé d'exportation par une société européenne implantée au Tchad, la Société commerciale du Kouilou Niari. Elle avait accaparé ce marché jusqu'en 1954, et vendait au Soudan, en Afrique du Nord et même au Congo. Par la suite, ce commerce a été poursuivi par des marchands musulmans qui vendaient au Soudan et au Nigeria (276 t en 1955, 159 t en 1957).

Dès la période coloniale, on trouve exprimée l'idée selon laquelle les éleveurs seraient atteints de « boomanie » qui se manifesterait par des comportements visant à capitaliser le cheptel et à ne le commercialiser que de façon exceptionnelle. C'est sans doute, en partie, pour combattre de telles pseudo-attitudes qu'on instaura au Tchad et dans les autres pays d'élevage, dès les années 1918, une taxe sur le cheptel en plus de la capitation qui touchait tous les individus âgés de plus de quinze ans. Bien qu'elle ait connu d'importantes variations dans le temps et dans l'espace, elle constitue une forme d'imposition directe sur le capital des éleveurs, alors que les agriculteurs ne furent, et pour cause, jamais imposés ni sur leur production, ni sur leurs terres. De nombreux travaux (particulièrement Khazanov 1984) ont montré qu'une société pastorale est toujours insérée dans un espace économique dans lequel vivent aussi des populations sédentaires (habitants des oasis, agriculteurs de la zone sahélienne) et que les échanges entre les parties en présence sont indispensables à la survie et à la reproduction du groupe. Ainsi s'est mise en place, depuis plusieurs décennies, une économie d'échanges entre éleveurs et agriculteurs, et au

Tchad des marchés situés à la hauteur du 12^e parallèle – tels que ceux de Bitkine, de Ngama, etc. – constituent les lieux privilégiés de ces transactions. Les éleveurs pouvaient ainsi traditionnellement s'approvisionner en céréales (mil et sorgho), en arachide, ou en légumes séchés (gombo, tomates). En contrepartie, les agriculteurs de la zone sahélienne ont pu acquérir peu à peu des bovins. La fréquentation des mêmes villages et marchés a instauré des relations privilégiées entre les parties en présence et, comme le constatait un observateur dans les années 1950 :

« L'éleveur échange son lait et son beurre contre le mil, les arachides, les tomates séchées du cultivateur; les bœufs porteurs ou les chameaux de l'Arabe transportent la récolte du mil du sédentaire du champ au village, les troupeaux s'installent la nuit sur le futur emplacement des champs de mil. »

(G. Serre, cité par G. Sautter, 1958.)

Si, à cette époque, le troc était courant, les échanges se sont par la suite monétarisés, car les deux parties concernées ont eu de plus en plus besoin d'argent liquide soit pour payer l'impôt, soit pour acheter du sucre et du thé, soit encore pour se procurer des animaux.

Les transformations qui ont affecté les systèmes de production des éleveurs durant les dernières décennies se caractérisent, sans aucun doute, par la place qu'occupe désormais la pratique agricole. Si, en effet, les céréales, qui jouent un rôle de plus en plus important dans l'alimentation, ne sont pas produites en quantité suffisante pour nourrir la famille pendant toute l'année, elles permettent cependant de limiter la dépendance vis-à-vis du marché. Ceci apparaît très important en période de reconstitution du troupeau, ou en période de sécheresse, quand le prix des céréales est très élevé. Il n'existe malheureusement, à notre connaissance, aucune enquête sur ces thèmes.

La commercialisation du cheptel

Si les éleveurs et leur bétail vivaient jusque dans les années 1970 dans la zone sahélienne, depuis plusieurs décennies des réseaux de commercialisation du cheptel vif permettaient d'approvisionner le Nigeria, le Soudan, le Cameroun et le Centrafrique car les effectifs de bovins de

ces pays étaient insuffisants pour satisfaire les besoins en viande de la population. Ce commerce à longue distance était en grande partie (50 % d'après certains auteurs, mais il s'agit bien sûr d'une estimation) non contrôlé par l'État, et aucune des principales voies qu'il empruntait ne traversait la zone soudanienne⁵. Il a été, dès l'origine, le fait de commerçants musulmans, surtout arabes, qui pouvaient jouer sur les relations qu'ils entretenaient avec leur milieu d'origine, et avaient de ce fait une bonne connaissance des marchés de la zone pastorale et de ceux qui les fréquentent. Des commerçants kanuri, fezzanais, hausa, etc., très souvent d'origine étrangère, ont aussi exercé cette activité (Arditi 1993 : 174-220). La caractéristique fondamentale de ce grand commerce est d'être organisé sous forme de réseaux familiaux constitués en général depuis plusieurs générations, dans lesquels les participants sont disséminés dans l'espace économique sur lequel ils interviennent. Celui-ci transcende toujours les frontières du Tchad, et s'étend dans le cas présent au Nord-Cameroun et au Nigeria.

Le passage de la frontière avec le Nigeria signifie aussi la sortie de la zone monétaire du franc et l'entrée dans une autre qui est caractérisée par un taux de change variable du naira. Celui-ci pouvait être, il y a encore peu de temps, obtenu de manière avantageuse au marché noir. C'est en effet la différence entre les taux de change officiel et parallèle, parfois très importante, qui constitue le moteur des échanges entre le Nigeria et les pays voisins. Le bétail vendu au Nigeria, par des commerçants tchadiens ou camerounais, sert à acheter des produits manufacturés (tissus, vaisselle, produits industriels) qui sont le plus souvent introduits en fraude. La diversification des activités de ces commerçants est depuis longtemps une nécessité. H. Frechou (1966 : 79) écrivait à ce propos :

« La combinaison d'activités commerciales différentes est d'autant plus fréquente que ceux qui vendent les animaux au Nigeria ont intérêt à en rapporter les produits qu'ils pourront vendre plus cher au Cameroun et au Tchad ; beaucoup, au retour, font le commerce d'objets manufacturés, surtout de tissus. Suivant les variations des prix du bétail, et celles du cours des monnaies, il peut se produire que la vente de bétail procure un bénéfice faible

⁵ Le marché de Fort-Archambault (aujourd'hui Sarh) constituait, avec environ 50 000 têtes par an, une exception dans la mesure où l'on y vendait surtout des animaux destinés à la culture attelée.

ou, tous frais comptés, nul, mais que le commerce de retour soit très profitable. »

La décote entre les taux officiel et parallèle du naira a pu atteindre 80 % en 1986 et s'est maintenue, de 1974 à 1982, autour de 30 %. Une première dévaluation de la monnaie nigériane de 25 % en 1986, et un décrochage de 30 % par rapport au dollar en 1988, conséquence de la politique d'ajustement structurel, ont eu pour effet de faire diminuer les échanges marchands avec les pays voisins, dont le Tchad. En matière d'exportation du bétail en direction du Nigeria, la perte de valeur du naira s'est traduite par un ralentissement important des exportations à cause de la chute des prix des animaux présentés sur les marchés de ce pays. Par contre-coup, les prix ont aussi baissé sur les marchés de bétail du Tchad.

Un commerce de viande réfrigérée utilisant l'avion était pratiqué, depuis 1948, par des sociétés européennes dont certaines possédaient des ranchs d'élevage. Il avait pour objectif d'approvisionner en viande bovine les villes du sud du Cameroun, du Congo français et belge, pays dans lesquels l'élevage était peu développé. Les volumes exportés dans ces pays, inférieurs à 3 000 tonnes en 1957, ont connu une chute importante dans les années 1980 à cause de la guerre et de l'importation de viandes surgelées dans ces pays. Les exportations vers le Congo sont d'environ 700 tonnes depuis la dévaluation du franc CFA en 1994 et celles qui concernent la péninsule arabe, qui se sont développées depuis quelques années, demeurent très faibles (1 000 tonnes de mouton à l'occasion du Ramadan)⁶. Cette « filière viande » créée avec des investissements importants (ranchs, abattoirs) avait pour but de concurrencer, voire de faire périliter le commerce de cheptel vif dirigé en majeure partie vers le Nigeria car ce pays très peuplé et potentiellement riche ne faisait pas partie de la zone franc. Mais elle n'a pas atteint ses objectifs. En réalité, aucun effet important n'a été perceptible dans ce secteur économique et quarante ans plus tard, l'organisation de la commercialisation du bétail obéit aux mêmes règles et concerne pour l'essentiel les mêmes réseaux marchands que par le passé.

⁶ Les importations de produits manufacturés par fret aérien de la même provenance ont connu par contre une forte augmentation au détriment du commerce avec l'Europe.

■ La descente des éleveurs dans la zone soudanienne

Depuis une trentaine d'années, la détérioration des précipitations a considérablement bouleversé les conditions climatiques et écologiques de la zone sahélienne (descente des isohyètes, étalement restreint des pluies, etc.). Ces facteurs ont été accentués par l'instabilité politique et la guerre, et ont profondément transformé les conditions de vie des éleveurs, qui sont en grand nombre venus résider dans la zone soudanienne où l'on cultive le coton depuis les années 1930. La descente vers le sud et l'installation de nombreux éleveurs en zone cotonnière répond aussi à un besoin de numéraire qui semble caractériser de plus en plus les agro-pasteurs, et montre leur forte insertion dans l'économie monétaire. En effet, la présence de deux centres urbains d'environ 100 000 habitants (Moundou, Sarh) et de plusieurs agglomérations plus petites (Laï, Kelo, Doba, Koumra), dotées de marchés quotidiens, leur offre la possibilité, vu l'importance de la demande en lait, beurre, viande et animaux sur pied (culture attelée), d'obtenir des revenus monétaires réguliers, dans une zone bien arrosée. D'importants marchés de bétail se sont aussi créés depuis plusieurs années (Béré, Pont Karoual, Roro etc.) en zone soudanienne, en plus de celui de Sarh qui existait depuis longtemps.

■ La culture du coton et le développement de la traction animale

Le Tchad occupe en 1997, avec une production de 200 000 tonnes de coton-graine, la 5^e place ex-aequo avec le Burkina Faso parmi les pays africains producteurs (Mali : 475 000, Bénin : 360 000, Côte-d'Ivoire : 240 000, Cameroun : 235 000). L'introduction de la culture attelée avait commencé à partir de 1957 avec la diffusion de charrues à traction bovine afin d'augmenter la production de coton. Les éleveurs évitaient de séjourner dans la zone soudanienne du fait de nombreux

gîtes à glossines. Les campagnes d'éradication de la trypanosomiasé ont, peu à peu, permis la venue et l'installation progressive d'éleveurs et de leurs troupeaux de zébus ainsi que l'achat de taurillons par les agriculteurs sara, qui auparavant ne possédaient pas de bovins. Le développement de la traction animale a permis le décollage de la production cotonnière.

En 1967, le nombre d'animaux de culture attelée était estimé à 30 000, en 1973 on en comptait plus de 100 000, et 147 000 en 1987 (dont 42 000 dans le Moyen-Chari). Il est pourtant remarquable que les populations sara n'ont jusqu'aujourd'hui pas constitué de véritables troupeaux comportant des femelles reproductrices leur permettant de remplacer leurs animaux de trait en cas de vol ou de mort. Ce comportement tendrait à confirmer que les Sara ont une perception particulière de l'argent et de la richesse. S'agissant en effet de sociétés qui exercent un fort contrôle social sur l'individu, les signes de prospérité que constituent un pécule ou un troupeau de bovins ne sauraient être longtemps tolérés s'ils ne sont rapidement distribués dans le groupe familial. Comme l'écrit Madjiro (1993 : 295), « Toute innovation, dans notre société d'uniformité, tout effort vers une amélioration sont perçus comme un défi lancé au groupe. Il faut le réprimer. »

Les superficies cultivées en coton ont dépassé, à partir de 1966, les 100 000 hectares, bien qu'on note d'importantes variations d'une année sur l'autre. Depuis le début des années 1980, la production dépasse souvent 130 000 tonnes. Le développement de la culture du coton a profondément transformé les systèmes de production de la zone soudanienne, surtout à cause de la concurrence qu'elle exerce avec les céréales.

La culture du manioc

L'agriculture restant à dominante manuelle, il a fallu peu à peu substituer le manioc, plante à haut rendement, à celle, traditionnelle, des céréales dont la productivité est faible. Le manioc avait été introduit par les Français à partir des années 1930, à la suite de la destruction des récoltes de céréales par des acridiens. Sa production était estimée dans le sud du pays, à environ 60 000 tonnes dans les années

1970. Elle est en forte augmentation depuis les vingt dernières années et serait actuellement de 180 000 tonnes (1994-1995). Cette évolution, signalée par de nombreux observateurs, n'a malheureusement donné lieu à aucune enquête spécifique bien qu'elle constitue un élément fondamental des systèmes de production actuels. Les facteurs qui sont à l'origine de ce phénomène sont la fatigue des sols consécutive à des décennies de culture cotonnière, les rendements élevés, et la possibilité de récolte au fur et à mesure des besoins. Cette culture est de plus en plus pratiquée pure. L'augmentation de la production de manioc n'a permis de résoudre qu'en partie les problèmes alimentaires de la zone cotonnière, car il est beaucoup moins nutritif que les céréales et sa forte consommation engendre des carences chez les jeunes enfants.

En revanche, le manioc représente pour les éleveurs l'obstacle le plus important qu'ils rencontrent lors de leurs déplacements. Ils en ont la hantise : « C'est l'augmentation du nombre de champs de manioc, depuis dix ans et plus, qui nous cause les plus graves problèmes ». En effet, alors que le coton n'occupe les champs que durant cinq à six mois, le manioc, dont le cycle cultural s'étend souvent jusqu'à un an et plus, est présent de façon permanente. En conséquence, les troupeaux qui se déplacent dans la zone cotonnière doivent traverser, à tout moment, des espaces comportant des champs de manioc. De nombreux conflits surviennent alors avec les paysans quand des dégâts sont commis par les bovins des éleveurs. Malgré ces affrontements qui sont souvent très violents, les éleveurs qui résident dans la région parfois depuis plusieurs décennies et qui s'y déplacent peu expriment le désir de continuer à y vivre. Ils souhaitent que l'État intervienne directement pour régler les droits et devoirs de chacun afin de permettre, dans l'avenir, une cohabitation paisible.

Les éleveurs dans la zone soudanienne

L'installation de nombreux éleveurs arabes et de leur bétail dans la zone soudanienne constitue le changement le plus important qui ait affecté les sociétés pastorales depuis trois ou quatre décennies.

Malheureusement, aucune donnée chiffrée ne nous permet d'analyser ce phénomène et d'en prévoir l'évolution. Les estimations des services de l'Élevage indiquent que les effectifs de bovins des préfectures « sahéliennes » étaient, en 1992, soit voisins de ceux des années 1970 (cas du Batha), soit en forte diminution (Kanem et Lac). Par contre dans le centre (Chari-Baguirmi et Guéra), ils sont en forte augmentation du fait de la venue d'éleveurs du nord et de l'acquisition de gros cheptel par les populations locales. Dans la zone soudanienne, la préfecture du Moyen-Chari a vu ses effectifs multipliés par 6,5 depuis 1970⁷, celle du Salamat par 4,2 et celles des deux Logone et de la Tandjilé par 2. En conclusion, les effectifs de la zone soudanienne représentaient environ le quart du cheptel national en 1992, alors qu'ils n'étaient estimés qu'à 10 % en 1970. Pourtant l'organisation des services de l'Élevage est encore jusqu'à nos jours en grande partie fondée sur d'anciennes estimations de la répartition du cheptel dans la zone sahélienne. Il y aurait lieu d'effectuer une étude approfondie des systèmes d'élevage de la zone soudanienne, pour mieux orienter le développement rural et réorganiser les services de l'Élevage.

Il faudrait, pour analyser de façon précise les modifications qui sont intervenues dans les déplacements des hommes et des troupeaux, confronter les données disponibles (cartographie, travaux de chercheurs, etc.) avec les résultats d'enquêtes menées sur l'ensemble du pays. La mobilité pastorale constitue toujours une stratégie fondamentale des éleveurs, mais elle peut prendre des formes originales en fonction de l'évolution de l'environnement et du climat. Sur des déplacements réguliers, reproduits d'une année à l'autre, peuvent venir se greffer des mouvements imprévisibles pendant la saison des pluies, souvent liés à des contraintes naturelles (recherche de terres salées). Depuis plusieurs décennies, les déplacements des Missirié, ainsi que ceux de nombreuses tribus arabes, ont été caractérisés par une descente vers le sud, dans les zones agricoles. Ce choix a été effectué malgré l'existence de gîtes à glossines et d'autres pathologies ainsi que d'une forte densité humaine et de champs cultivés.

La division sexuelle du travail dans les sociétés pastorales réserve en général aux hommes le gardiennage, l'abreuvement du bétail, la recherche des pâturages et l'entretien des puits. La vente des

⁷ Ils sont estimés à plus de 480 000 têtes dont moins de 10 % sont des animaux de trait.

animaux sur les marchés constitue aussi l'une de leurs prérogatives, même si une redistribution de l'argent obtenu doit normalement être effectuée à l'intérieur du groupe familial en fonction du statut occupé par l'animal dans le troupeau. Les femmes s'occupent, quant à elles, de la traite des vaches laitières, de la vente du lait (frais et caillé) et du beurre, ainsi que de l'abreuvement de certains petits ruminants (jeunes moutons et chèvres). Elles gèrent le budget de l'unité domestique, préparent la nourriture et s'occupent des enfants. Ceux-ci participent très tôt, selon leur sexe, aux tâches pastorales. L'installation en zone soudanienne semble avoir des conséquences sur les rapports entre les sexes car la possibilité de commercialiser les produits laitiers chaque jour sur les marchés des centres urbains est à l'origine de tensions et conflits à l'intérieur du groupe domestique.

Le recours à l'emploi de main-d'œuvre extra-familiale consiste traditionnellement soit à recruter un berger sur la base d'un contrat appelé en arabe *uda'a*, qui accorde au bénéficiaire le lait du troupeau, soit à engager un berger salarié (*raay*). Le montant de la rémunération monétaire et des avantages en nature varient dans l'espace et sont liés à la conjoncture économique. Dans la zone sahélienne dans les années 1990, le salaire mensuel variait de 5 000 à 8 000 F. Le propriétaire du troupeau devait aussi fournir une couverture, une natte, des vêtements et de la nourriture à son berger. Il est de plus en plus rare de donner des animaux en guise de rémunération. En zone soudanienne, les salaires sont de l'ordre de 5 000 F pour un grand troupeau (d'environ 100 têtes) plus la nourriture et parfois le lait quand le berger est marié. Dans le passé, on lui donnait un taurillon tous les trois mois ou une vache en fin d'année. L'emploi de bergers salariés semble de plus en plus fréquent et ne résulte pas d'un déficit en main-d'œuvre consécutif à la scolarisation des enfants, comme cela s'observe souvent. Chez les éleveurs arabes les enfants apprennent le Coran, mais ne fréquentent pas l'école, car on craint qu'ils ne deviennent « *kuffar* » (terme arabe qui désigne au pluriel les païens, les non musulmans) (Khayar 1976). La connaissance du français est par conséquent totalement inexistante chez eux et rare chez les Peuls. Son importance est pourtant reconnue dans les conflits avec les agriculteurs et les relations avec l'Administration (« Si tu ne parles pas le français, tu ne peux avoir raison »). L'emploi de bergers salariés s'explique, à notre sens, par les conditions difficiles et parfois dangereuses qui caractérisent les déplacements des hommes et du cheptel. En effet,

dans la zone soudanienne, la densité humaine était dans les années 1990 en moyenne de 28 habitants au km² et parfois deux fois plus élevée voire davantage. Par conséquent les superficies cultivées sont telles que les animaux ne peuvent, sans danger, être laissés au seul soin des enfants. En outre, il n'est pas rare que des fonctionnaires et commerçants musulmans, et parfois autochtones, confient leurs bovins à des éleveurs. Ces animaux appelés « bovins de l'autorité » incitent parfois ceux qui en ont la garde à commettre des dégâts aux champs cultivés, car le statut social de leurs employeurs les place, pensent-ils, à l'abri des représailles.

Les éleveurs savent pourtant que leur présence en zone soudanienne est précaire et peut être remise en cause à tout moment. Ceux qui vivent à proximité d'un gros village et ont demandé l'autorisation de s'y installer sont plus optimistes sur leurs relations avec les autochtones. De façon générale les éleveurs ont conscience d'une forte hostilité à leur égard : « Au début, les gens avaient peur de nous et nous tendaient l'argent avec un bâton » (à Kélo), « Ici nous sommes comme des invités » (à Bedaya). En zone sahélienne, où le chef de canton représente l'autorité légale, des règlements prévoient des modalités de dédommagements en cas de champs piétinés par le bétail. Si, par exemple, les jeunes pousses de mil ont été abîmées ou détruites, il y a accord à l'amiable lorsque le contrevenant fournit cinq sacs de céréales par demi-hectare endommagé. S'il s'agit d'épis déjà murs, la coutume prévoit le paiement de quatre *koro*⁸ par bovin entré dans le champ ou d'un *koro* par chèvre. En outre, une amende qui peut atteindre 25 000 F doit être versée au chef du canton dont relève la victime. En zone soudanienne, en l'absence de pouvoir politique se référant au droit musulman, ce sont souvent les agents de l'État qui, en dernière instance, arbitrent les conflits et fixent le montant des amendes, avec le concours des agents de l'Office national de développement rural. Depuis plus de 10 ans, des fonctionnaires musulmans, parfois arabes, exercent leur fonction en zone soudanienne. Ceci constitue un phénomène totalement nouveau auquel les éleveurs sont sensibles. Pourtant ils préfèrent souvent, car ils ne parlent pas

⁸ Terme qui désigne, de nos jours, un récipient en métal émaillé en forme de cuvette dont la contenance varie en fonction de la nature du produit qui y est versé : céréales, légumes séchés, gomme arabique etc. Chaque *koro* possède un nom et un volume spécifiques.

français, éviter tout contact avec les autorités et la gendarmerie, et donner directement des bovins pour indemniser les paysans dont les champs ont été abîmés. Il arrive aussi que les agents de l'État profitent de leur rôle d'intermédiaires entre les parties pour exiger de l'argent ou du bétail. Certains conflits ont pris ces dernières années une dimension dramatique et ont été à l'origine de morts de part et d'autre. La perception de l'avenir oscille chez les éleveurs entre un certain fatalisme religieux (« Dieu seul connaît l'avenir, il ne faut pas le prévoir ») et une vision très réaliste des choses (« Il n'y a plus de marché, le prix du bétail a beaucoup baissé »). La volonté de demeurer malgré tout dans le sud du pays s'exprime ainsi : « L'avenir ne sera pas meilleur que le présent. »

L'intervention de l'État et de la société civile

En réaction à la permanence des conflits, une circulaire du ministère de l'Intérieur et de la Sécurité intitulée « Rapports entre agriculteurs et éleveurs⁹ » fut adressée en novembre 1996 à tous les préfets, sous-préfets et chefs de poste administratif. Elle leur recommandait :

- de collaborer avec les chefs traditionnels dans le règlement des conflits au lieu de laisser les « autorités militaires » s'en charger comme à leur habitude ;
- de procéder au désarmement systématique des agriculteurs et éleveurs détenant illégalement des armes de guerre ;
- d'appliquer rigoureusement la loi n° 4 du 31 octobre 1959, portant réglementation du nomadisme sur le territoire de la république du Tchad, particulièrement en ce qui concerne le recensement et les couloirs de transhumance. Ces « nomades » en déplacement devaient, en effet, informer les autorités administratives de leur présence, de leur itinéraire, chefferie de rattachement, etc. Ils devaient aussi déterminer avec les chefs de terre et de canton ainsi que les notables, les paysans et éleveurs, le tracé du couloir de transhumance qu'ils

⁹ N° O27/MIS/SE/DG/DERA/96.

utilisaient. Une commission devait être mise en place pour réaliser ces travaux et les faire parvenir au ministère de l'Intérieur;

– de procéder à un règlement équitable des conflits en relation avec les autorités traditionnelles, administratives et judiciaires après constat de la gendarmerie ou de l'ONDR et d'appliquer les textes du Code pénal en vigueur.

On ne peut qu'être surpris de l'attitude du pouvoir qui recommande l'application d'une loi promulguée en 1959 qui nous paraît aujourd'hui totalement caduque car les conflits entre « nomades et sédentaires » ont changé de lieu¹⁰, de nature, et de protagonistes, suite à l'évolution des systèmes de production agricoles et pastoraux. En effet, le cheptel bovin qui était en majeure partie à cette époque en zone sahélienne est descendu progressivement vers le centre et le sud du pays et les itinéraires de transhumance des diverses catégories d'éleveurs ont connu de profondes transformations. La situation dans la zone soudanienne s'est, elle aussi, profondément transformée sur le plan démographique et économique. Enfin, on ne saurait sous-estimer le poids des facteurs politiques dans la survenue, la gestion et la résolution de ces conflits. Le pouvoir est en effet depuis les années 1980 exercé par des hommes originaires de l'extrême Nord du pays, même si la composition de chaque gouvernement est le résultat de dosages ethniques et de fragiles alliances politiques.

Face à l'urgence de ces problèmes, des initiatives récentes ont été prises par de nouveaux acteurs de la société civile (responsables associatifs, religieux et ONG). Ainsi, une journée de réflexion a été organisée en novembre 1996 à Maro par l'Association pour la formation et le développement socio-économique et culturel (AFDSEC) de Sarh. Elle a réuni 153 personnes, particulièrement des agriculteurs de la région et des éleveurs arabes (Missirié) et peuls ainsi que des journalistes. Son objectif était de parvenir à une cohabitation pacifique entre les participants et un Comité permanent de règlement des conflits

¹⁰ En 1947 avaient eu lieu les événements du Dar Djombo (Batha) qui opposèrent les Arabes Missirié aux Rattanine (Hugot 1997). Ce fut le conflit de ce type le plus meurtrier (120 morts à l'arme blanche) qui survint au Tchad durant la période coloniale. Aujourd'hui des Missirié sont présents dans la préfecture du Moyen-Chari et partie prenante des conflits les plus violents avec les agriculteurs. Les affrontements actuels sont donc à replacer dans une plus longue durée.

a été créé. En avril 1997, un atelier organisé par un collectif d'associations (Institut-Panos, Association tchadienne pour les droits de l'homme (ATPDH), Ligue Tchadienne des Droits de l'Homme (LTDH), et Tchad non violence) s'est tenu à Sarh pendant 15 jours. Une vingtaine de journalistes ont visité les préfectures des deux Logone et du Moyen-Chari dans le but de fournir des informations et de pouvoir jouer un rôle de médiateur entre le monde rural et le pouvoir politique. Le compte rendu paru dans *N'Djamena Hebdo* (n° 280 du 8 mai 1997 « Instaurer le dialogue entre éleveurs et agriculteurs ») insiste sur le fait qu'avant la guerre de 1979, les relations entre agriculteurs et éleveurs étaient harmonieuses et les conflits plus rares car les lois étaient respectées. Depuis 1982 la situation a changé, les affrontements violents se sont multipliés et leur règlement est devenu l'occasion de détournements d'animaux et d'argent. L'évocation du passé est souvent empreinte de nostalgie, d'autant plus que la plupart des articles consacrés à ce sujet sont rédigés par de jeunes journalistes en majorité sudistes qui ont tendance à idéaliser les années qui ont suivi l'indépendance¹¹. Durant cette période, le pays dirigé par des politiciens ayant les mêmes origines ethniques aurait alors connu une période de calme et de prospérité, voire de démocratie. Constaté que les conflits éleveurs/agriculteurs étaient plus rares et moins meurtriers dans la zone soudanienne à cette époque constitue un truisme dans la mesure où les éleveurs et leur bétail n'y séjournèrent pas. Ceci ne signifie d'ailleurs pas que les affrontements n'étaient pas fréquents et sanglants ailleurs (cf. Dar Djombo). Dans le Sahel ils pouvaient surgir aussi bien à propos de champs dévastés (entre agriculteurs et éleveurs) que de puits pour abreuver le bétail (entre éleveurs). Malgré l'existence de modalités de dédommagements, les conflits faisaient souvent l'objet de règlements par les chefs de canton (Bonfiglioli 1992). Le fait que la presse n'en fasse que rarement état de nos jours ne signifie pas pour autant qu'ils aient totalement disparu.

¹¹ La réalité est malheureusement très différente car dès 1962 fut instauré le Parti unique, en 1963 eurent lieu des affrontements meurtriers à Fort-Lamy et en 1965 les événements de Mangalmé marquèrent le début d'une longue période de guerre.

Les éleveurs et l'antagonisme Nord-Sud

Les conflits agriculteurs/éleveurs constituent à l'évidence l'un des multiples aspects de ce qu'il est convenu d'appeler l'antagonisme Nord-Sud. Ce dernier n'est, on s'en doute, pas particulier au Tchad. Il s'y manifeste cependant de manière spécifique en étroite relation avec l'histoire économique, sociale, et politique du XX^e siècle. Ces conflits permanents, malgré les quelques actions récentes émanant de la société civile mises en œuvre pour les résoudre, interviennent dans un contexte général de « criminalisation de l'État » (J.-F. Bayart, S. Ellis, B. Hibou, 1997) caractérisé par la corruption, le trafic de fausse monnaie, la drogue, le commerce des armes, etc., phénomènes qui ne sont guère favorables à l'instauration de la sécurité publique et à celle d'un État de droit.

Les éleveurs en majorité arabes qui sont installés en zone soudanienne font partie d'un ensemble plus vaste regroupant des commerçants, des artisans, des militaires, etc., qui ont en commun l'appartenance à l'Islam¹², qui les fait désigner par le terme « doum » par les autochtones sara. Les premiers arrivés, qui sont arabes, kanuri, hausa, etc., ont été encouragés à s'installer par les autorités coloniales dès le début du siècle, les autres qui sont des « goranes » du BET et du Kanem ne sont là que depuis les années 1980 après la prise du pouvoir par Hissène Habré. Cette présence est de plus en plus vécue comme une occupation¹³ par les autochtones, dont certains leaders politiques préconisent une fédération qui serait en réalité proche d'une séparation.

La prochaine mise en exploitation d'importantes réserves pétrolières¹⁴ prévues pour l'an 2000 risque de renforcer encore ces tendances qui

¹² Il existe aussi des musulmans parmi les « Sara », certains sont commerçants. Ces populations sont l'objet d'un prosélytisme ardent de la part de marabouts favorables à l'idéologie fondamentaliste. Cet aspect de l'islam est mal connu et peu étudié.

¹³ Le recrutement d'administrateurs en grande majorité sudistes et leur nomination dans le nord à partir des années 1960 et les événements qui se sont produits par la suite ont été perçus de la même manière par les populations musulmanes.

ont pris naissance à partir de l'expression « Tchad utile »¹⁵ forgée durant la période coloniale. Cette situation préoccupante ne présente pourtant pas que des aspects négatifs, dans la mesure où les conflits actuels contribuent à mettre en présence, souvent de façon violente, des populations qui se connaissaient peu. Elles doivent, bon gré, mal gré, apprendre à cohabiter.

¹⁴ Deux gisements ont été découverts. L'un dans la région du lac Tchad (d'une capacité de 150 millions de barils) et l'autre dans le sud à Doba (d'au moins 500 millions de barils). Le premier vise à répondre à la demande nationale et le second est destiné à l'exportation prévue pour l'an 2000, après la construction d'un oléoduc jusqu'à Kribi (Cameroun).

¹⁵ Qui est utilisée pour désigner à partir des années 1950 le Sud producteur de coton. La zone sahélienne est jugée, par contre, peu utile car elle est peuplée d'agriculteurs et de pasteurs dont les productions ne sont que très faiblement contrôlées par l'État. Elle est appelée « Tchad des sultans ».

Bibliographie

- ARDITI C., 1992 —
Étude régionale des stratégies différenciées des éleveurs d'Afrique Centrale : le Tchad. CCCE, 71 p. + annexes.
- ARDITI C., 1993 —
Commerce, Islam et État au Tchad (1900-1990). In E. Grégoire et P. Labazée, *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest*, Paris, Orstom-Karthala : 174-220.
- BAYART J.-F., ELLIS S., HIBOU B., 1997 —
La criminalisation de l'État en Afrique, Bruxelles, Complexe, 167 p.
- BONFIGLIOLI A.M., 1992 —
L'agro-pastoralisme au Tchad comme stratégie de survie, Les dimensions sociales de l'ajustement structurel en Afrique Subsaharienne. Document de travail n° 11. Banque mondiale, Washington, 57 p.
- BUIJTENHUIS R., 1995 —
La situation dans le Sud du Tchad, *Afrique Contemporaine*, n° 175 : 21-30.
- Collectif, 1996 —
Conflit Nord-Sud. Mythe ou réalité ? Éd. Sépia, Centre culturel al Mouna, 211 p.
- COUTY P., 1966 —
Sur un secteur intermédiaire dans une économie de savane africaine. Le natron. Paris, Orstom, 138 p.
- FRECHOU H., 1966 —
L'élevage et le commerce du bétail dans le Nord du Cameroun, *Cahiers Orstom*, Sciences humaines 3 (2) : 7-125.
- GILG J.P., 1970 —
Culture commerciale et discipline agricole, Dobadéné, *Études rurales* n° 37-38-39 : 137-197.
- HUGOT P., 1997 —
La transhumance des Arabes Missirié et les batailles intertribales d'Oum Hadjer de 1947, Paris, L'Harmattan, 180 p.
- KHAYAR I. H., 1976 —
Le refus de l'école. Contribution à l'étude des problèmes de l'éducation chez les musulmans du Ouaddaï (Tchad) Paris, Maisonneuve, 140 p.
- KHAZANOV A.M., 1984 —
Nomads and the Outside World, Cambridge, Cambridge University Press.
- MADJIRO R.N., 1993 —
Pour une nouvelle solidarité en Afrique, *Études*, Mars : 293-303.
- PAIRAULT C., 1994 —
Retour au pays d'Iro. Paris, Karthala, 292 p.
- SARNIGUET J, MARTY J.P, ARNAUD R., 1967 —
Exploitation du cheptel bovin au Tchad, 2 t., Paris, Secrétariat d'État aux affaires étrangères chargé de la coopération en république du Tchad : ministère de l'Agriculture et de la Production animale.
- SAUTTER G., 1958 —
Le chemin de fer Bangui-Tchad dans son contexte économique régional, université de Strasbourg, Institut de géographie appliquée, 325 p. Rééd. sous presse « Un projet colonial sans lendemain : le chemin de fer Bangui-Tchad (AEF) », Paris, Centre d'Études africaines/EHESS, collection Dossiers africains.

Des éleveurs face aux glossines au Nord-Cameroun

Une méthode de lutte adaptée à des
pratiques et représentations pastorales

Denis Reiss

Eric Cardinale

N'Chare

Moïse Labonne

Le Cameroun dispose d'un patrimoine zootechnique important, d'un savoir-faire des éleveurs et de vastes savanes propices à l'élevage de ruminants. Les potentialités de ce secteur ont très tôt motivé l'intervention des services publics qui ont subventionné jusqu'à un passé récent le contrôle sanitaire du cheptel, en déployant sur l'ensemble du territoire les moyens humains et techniques nécessaires. La présence des glossines limitait cependant considérablement l'étendue des espaces pouvant accueillir le croît escompté de cette population animale. Dès le début des années soixante-dix, l'assainissement des pâturages est entrepris par la Mission spéciale d'éradication des glossines (MSEG) (Ndoki 1991). Nous tenterons d'en dresser un bref bilan afin de situer les enjeux actuels.

Les résultats sont contrastés en succès et insuffisances. Ces dernières sont dues, en particulier, à la faible participation des éleveurs aux programmes de lutte engagés. Les services publics ont à présent peu de moyens d'intervention. La Banque mondiale a conditionné son aide financière aux efforts de vulgarisation entrepris par le ministère de l'Élevage, des Pêches et des Industries animales (Minepia), pour

Lexique des sigles utilisés dans le texte

CZV :	Centre zootechnique et vétérinaire
DPGT :	Projet développement paysanal et gestion de terroirs
Inra/SAD :	Institut national de recherche agronomique. Département systèmes agraires et développement
IRZV :	Institut de recherches zootechniques et vétérinaires
MSEG :	Mission spéciale d'éradication des glossines
Minepia :	ministère de l'Élevage, des Pêches et des Industries animales
Minéf :	ministère de l'Environnement et des Forêts
Sodecoton :	Société de développement de la culture cotonnière

promouvoir l'organisation des éleveurs et leur transférer les responsabilités de la gestion des espaces pastoraux assainis. Cette politique a amené les bailleurs de fonds et les intervenants à suspendre les pulvérisations aériennes. La dernière campagne ayant eu lieu en 1994 dans la province de l'Adamaoua, il s'agit à présent d'en préserver les acquis avec la participation des bénéficiaires.

Les éleveurs de la province Nord n'ont pas profité d'interventions récentes mais ne sont pas restés dans l'expectative. Nous verrons que leurs pratiques attestent d'un savoir-faire dynamique. Nous montrerons l'intérêt de concepts méthodologiques favorables à l'émergence d'innovations dans le fonctionnement des systèmes d'élevage, en relatant le cheminement, de la conception à l'action, d'un programme de lutte contre les glossines entrepris avec les éleveurs de la région sud de Garoua.

Bilan contrasté des campagnes de lutte contre les glossines

Les techniques et leurs limites

Les premières campagnes de pulvérisations aériennes se sont avérées très efficaces. Les insecticides alors utilisés étaient de la famille des organo-chlorés, à forte rémanence (la dieldrine). Ils furent cependant

proscrits en raison de leurs effets préjudiciables sur l'environnement, pour leur préférer des produits à faible rémanence utilisés lors des dernières campagnes (endosulfan et deltaméthrine).

L'efficacité des interventions a aussi considérablement varié en fonction de la topographie et de la densité de végétation. Les campagnes d'éradication ont ainsi eu un effet durable dans les parties septentrionales du pays, tandis que subsistaient des foyers de glossines dans les vallées encaissées des aires traitées de l'Adamaoua. Les gîtes à glossines sont aussi plus ou moins circonscrits selon l'espèce de mouche rencontrée. Les glossines *morsitans*, en particulier, s'accommode de situations écologiques assez variées, ce qui leur confère un fort potentiel de dissémination. Ces problèmes semblaient cependant solubles pour les techniciens, qui avaient aussi la possibilité d'engager, parallèlement aux pulvérisations aériennes, des pulvérisations terrestres sur les foyers résiduels. Un dispositif complémentaire de pièges et d'écrans pouvait être déployé afin de contrôler efficacement les opérations.

Les vraies difficultés proviennent des mouvements incessants du bétail. Les animaux effectuent des déplacements en quête de pâturages de bonne qualité, en dehors des zones assainies. Ils entrent en contact avec les glossines qui suivent les troupeaux sur le chemin du retour. Les techniciens blâment l'indiscipline des éleveurs qui annule leurs efforts. Mais ce qui est considéré comme de l'indiscipline relève en fait du fonctionnement même des systèmes d'élevage. Le troupeau est mobile afin de disposer des meilleures ressources pastorales distribuées dans le temps et l'espace (Boutrais 1994). Le calendrier pastoral des communautés d'éleveurs n'a, semble-t-il, pas été suffisamment pris en compte, pour programmer des interventions simultanées sur leurs unités pastorales complémentaires. Les décisions des éleveurs relatives aux choix d'itinéraires de parcours deviennent alors incompatibles avec les objectifs des techniciens.

Ce n'est pas la seule explication de la ré-infestation massive des pâturages assainis. Les modalités d'évacuation puis d'admission du bétail, dans un délai d'un an après les pulvérisations, suscitaient une convoitise des espaces assainis. Les droits d'accès ont fait l'objet de surenchères qui ont rendu caduques les dispositions de la Commission de mise en valeur du Haut-Faro, chargée dans l'Adamaoua de faire respecter les modalités d'exploitation des pâturages assainis.

J. Boutrais (*op. cit.*) parle « d'El Dorado pastoral ». Cette attraction des pâturages assainis rassemblait des éleveurs d'origine très différente. Leur comportement opportuniste et la faible cohésion sociale des acteurs expliquent leur manque de motivation à s'installer durablement sur ces espaces dont le contrôle est diffus entre les autorités administratives ou coutumières.

Les récentes orientations

La participation active des éleveurs aux méthodes de lutte contre les glossines apparaît essentielle. La MSEG a entrepris ponctuellement de vulgariser les insecticides en formulation « pour on »¹. L'efficacité de ces produits, aisés à manipuler, a suscité beaucoup d'enthousiasme chez les éleveurs. D'autres, inspirés par le fonctionnement des bains détiqueurs des grands ranchs de l'Adamaoua, se sont équipés de pulvérisateurs portatifs pour utiliser des insecticides similaires.

Ces initiatives sont restées localisées et se sont heurtées à des difficultés de nature différente. La diffusion des insecticides « pour on » a connu un frein en raison de leurs prix élevés. Quant aux insecticides en pulvérisation, des ruptures de stock fréquentes dissuadèrent certains éleveurs de s'équiper car le coût du pulvérisateur était relativement élevé. Un dense réseau de pièges et d'écrans eût été nécessaire pour lutter efficacement contre le type de glossines rencontré, mais cette solution semblait hors de portée des éleveurs qui pouvaient difficilement en supporter l'entretien. Les consultants auprès du Minepia en Adamaoua recommandèrent plutôt de subventionner les produits « pour on » afin de faire face, en particulier, aux situations d'urgence. L'impérieuse nécessité de faciliter l'organisation d'une filière d'approvisionnement fiable fut soulignée, afin de promouvoir l'utilisation des pulvérisateurs portatifs (Boutrais 1991).

L'annonce de l'arrêt des campagnes de pulvérisation devrait stimuler la diffusion des innovations dans cette région car la vigilance des

¹ Avec cette nouvelle formulation, des produits insecticides sont commercialisés sous forme de pâte dans des tubes en matière plastique. Appliquée sur le dos des animaux, la pâte se diffuse sur leur corps, avec une rémanence plus ou moins longue selon les conditions climatiques. Elle protège les animaux des insectes piqueurs par une action létale ou, peut-être, en les écartant.

éleveurs fut certainement relâchée devant le succès technique des opérations héliportées. La situation est différente dans la province du Nord où les éleveurs ont perdu espoir de voir intervenir les hélicoptères. Une dynamique endogène y existe, non perturbée par un comportement attentiste. Pour la percevoir et l'encourager, nous avons effectué des investigations à différentes échelles (terroir, territoire coutumier et ponctuellement sur les marchés à bétail).

Méthodologie pour la conception des actions de développement

L'observation des pratiques des éleveurs fut interprétée avec leur concours. Nous avons évalué ensuite leur niveau de maîtrise des trypanocides et insecticides, utilisés dans le contrôle de l'incidence de la trypanosomose. Pour parfaire l'efficacité des pratiques, nous avons cherché à améliorer la qualité du système d'information qui conditionne les choix des acteurs. Cette démarche empruntée aux travaux de l'Inra/SAD (Landais 1994) a guidé la conception des actions de développement.

Les pratiques des éleveurs

Nous sommes entrés en contact avec des pasteurs peuls qui gravitaient autour du village de Na-ari, situé à environ 100 km au sud de Garoua. Les animaux de cette zone étaient exposés à la pression des glossines, comme en témoignait l'usage observé de trypanocides et d'insecticides pulvérisés sur les animaux.

La gestion du risque sanitaire s'effectue en déplaçant le bétail le long d'itinéraires au cours desquels les animaux séjournent, dans la mesure du possible, à proximité des terroirs cultivés. Sur ces espaces, les gîtes à glossines ont disparu lors des défrichements nécessaires à la mise en culture. Les transhumances de saison sèche vers les zones à risque s'orientent donc préférentiellement vers les terroirs agricoles.

La salubrité des abords des points d'eau demeure souvent problématique en cette saison où les glossines sont abritées précisément dans

les galeries forestières, le long des cours d'eau. En saison des pluies, les insectes vecteurs de la trypanosomose se dispersent dans la savane. Les bergers ne parviennent plus à éviter la pression des insectes piqueurs au cours de leurs circuits de pâture. Les troupeaux quittent alors les zones de transhumance devenues insalubres, pour rejoindre les unités pastorales de saison des pluies qui, elles, sont salubres.

Le caractère insidieux de la trypanosomose (pression variable des glossines selon l'espèce et la saison) amène ainsi les éleveurs à avoir systématiquement recours aux trypanocides. Leur usage en traitement curatif est tout à fait empirique, au sens où les pratiques sont déterminées essentiellement par les expériences antérieures.

La posologie indiquée sur les emballages n'est, en effet, pas intelligible aux éleveurs qui sont susceptibles d'être alphabétisés uniquement en arabe. L'efficacité comparée des dosages par animal et des produits employés fait cependant l'objet d'une attention soutenue et d'échanges entre les éleveurs qui élaborent ainsi leur propre référentiel à partir des expériences partagées.

Nous avons observé que les injections sont effectuées simultanément en de multiples endroits et que le traitement est répété sur plusieurs jours, tandis que les prescriptions des fabricants recommandent un dosage plus concentré injecté par animal en dose unique. Pour pallier le manque de connaissance du produit utilisé, les éleveurs procèdent ainsi par tâtonnement. On serait tenté de penser que ce procédé résulte du souhait de limiter autant que possible les dépenses de traitement, mais ce n'est pas la seule explication. En fait, ces pratiques doivent plutôt être perçues comme un protocole d'expérimentation à l'issue duquel on juge (avec un minimum de risques d'intoxication liés à l'utilisation du produit) l'efficacité de médicaments dont on ne connaît parfois que le prix et le type de maladie auquel ils sont censés remédier.

Les éleveurs testent eux-mêmes systématiquement les produits vétérinaires disponibles sur le marché parce que leur présentation change ou leur origine varie. Les vendeurs donnent bien quelques indications, mais la confiance que les clients placent en eux est souvent très limitée.

Au regard des éleveurs, l'efficacité du traitement ne tient d'ailleurs pas qu'à la qualité intrinsèque du produit utilisé, l'intervention divine

entre aussi en considération. La pharmacopée est ainsi souvent élaborée avec une solution « d'écritures arabes ». Il s'agit de laver des tablettes en bois sur lesquelles sont écrits des versets du Coran. L'encre se dissout dans l'eau et le mélange est ensuite destiné à la dilution des médicaments. Ceci explicite l'étroite liaison entre l'univers des représentations et les pratiques. Celles-ci ne sont que la partie observable d'un processus d'information, de décision et d'action (Landais 1994).

À ce stade de l'analyse, le diagnostic de la situation indiquait un manque d'information disponible sur les produits vétérinaires qui étaient utilisés de façon différente des indications des fabricants. Ceci laissait supposer une certaine variabilité de l'efficacité des traitements, avec le risque de voir, à terme, apparaître des résistances aux médicaments alors disponibles.

Les observations concernant l'usage d'insecticide pulvérisé sur les animaux ont corroboré l'analyse précédente. Les éleveurs en possession d'un pulvérisateur dosaient en effet très approximativement, en le mélangeant avec du sel, un insecticide formulé pour la défense des cultures. Le produit contient un principe actif (la deltaméthrine), mais les intéressés ignoraient que le même fabricant disposait dans sa gamme d'un produit spécialement conçu pour être utilisé sur les animaux. On le trouvait pourtant sur les marchés, conditionné en petit flacon de 7,5 cm³ prêt à être dissout dans les dix litres d'eau d'un pulvérisateur portable. Les lacunes observées parmi les éleveurs de Na-ari nous ont amené à nous intéresser au système d'information, dans le but de percevoir le système englobant de ces exploitations et concevoir les actions à entreprendre.

L'analyse du système d'information

Le système d'information peut être cerné à partir des composantes suivantes (Landais, *op. cit.*) :

- les acteurs concernés et leur organisation,
- la disponibilité et l'utilisation de l'information,
- les procédures qui déterminent la circulation et la valorisation de l'information.

L'analyse de chaque composante permet d'en dégager des principes d'action.

Les acteurs et leur organisation

Les éleveurs

Les pasteurs peuls migrant au Cameroun sont accueillis sur les terres des chefferies peules sédentaires. L'échelle d'observation de l'organisation sociale qui semble la plus indiquée est celle du territoire coutumier (Reiss *et al.* 1997). Une étude fut conduite sur l'élevage dans le lamidat de Tchéboa, avec le but plus général de cerner les modalités d'intervention possibles sur la gestion des espaces et des ressources du territoire (Reiss *et al.* 1996). Avec la collaboration de la chefferie, nous avons rencontré, un à un, tous les lignages des pasteurs peuls. Nous avons ensuite sollicité la communauté des éleveurs pour désigner un animateur, recruté par le projet Développement paysannal et gestion de terroir (DPGT) afin de faciliter les contacts avec les éleveurs. Il devint un précieux informateur dans un milieu difficile à pénétrer, imprégné d'une grande méfiance à l'égard des intervenants extérieurs (administration, projets de développement, etc.).

Il existe une grande diversité de groupes humains et de systèmes d'élevage. Les pasteurs peuls, communément appelés Mbororo, se reconnaissent plutôt au sein de trois grands groupes génériques de lignages : Wodaaɓe, Daneeji et Djafun. Les derniers sont les éleveurs les plus « urbains », ils possèdent des animaux de petite taille (*gudali*) à proximité de Garoua où les femmes commercialisent activement leurs produits laitiers. Dans leurs pratiques d'élevage les Djafun limitent, autant que possible, les mouvements des troupeaux vers le sud et sont moins concernés par l'incidence de la trypanosomose.

Les deux autres groupes de lignages élèvent la race *mbororoji* qui désigne les animaux de grande taille. Les lignages daneeji, comme leur nom l'indique, possèdent exclusivement des animaux à robe blanche de grand format. Les Wodaaɓe disposent d'animaux à robe rouge (*bodeeji*) ou d'animaux à robe blanche (tels les lignages Eggiwa ou Galloru). D'autres races de grande taille sont élevées par les lignages du même nom : Bokolo, Uda, et se distinguent encore des groupes précités. Tous ces pasteurs ont en commun la particularité d'élever des animaux de grand format, dont les exigences motivent leur grande mobilité (Boutrais 1994). Les transhumances d'assez

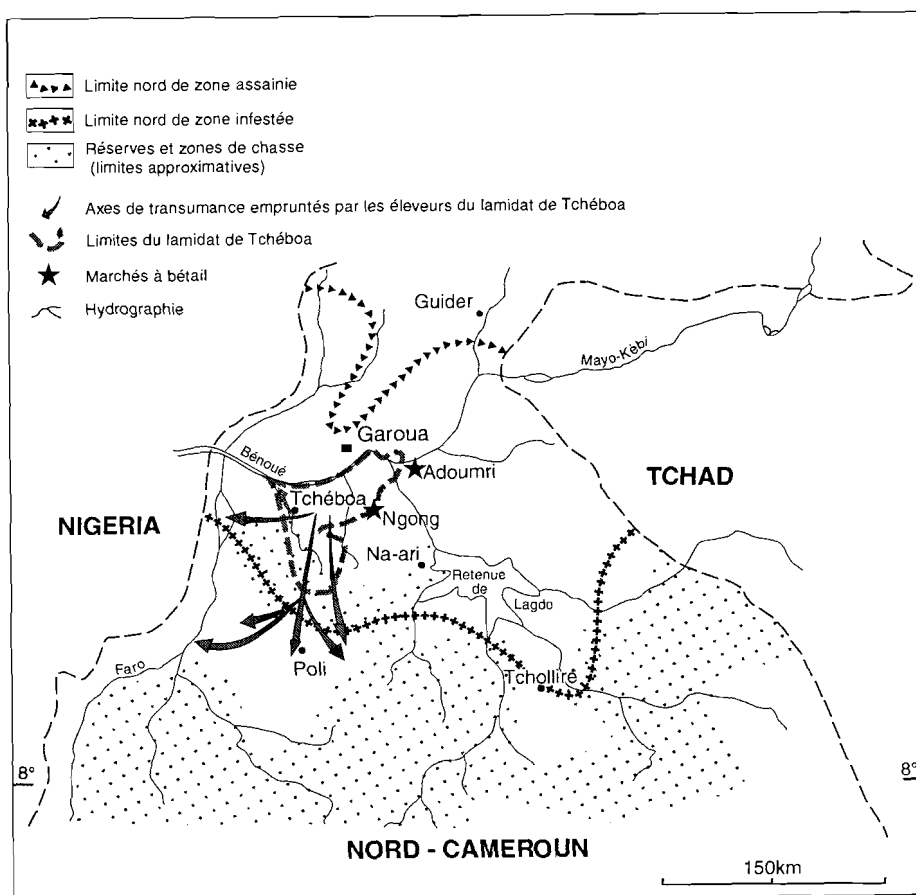


Figure 1

La pression des glossines dans la province du Nord et les mouvements du cheptel des éleveurs du lamidat de Tchéboa.

grande amplitude vers le sud sont systématiques et ce cheptel est particulièrement concerné par la trypanosomose.

Les grands axes de déplacement du cheptel des éleveurs du lamidat de Tchéboa sont indiqués sur la carte ci-dessus. L'attraction vers le sud se fait de plus en plus forte, en rapport avec l'extension des superficies cultivées dans un large rayon autour de Garoua. Les transhumances représentent un bon moyen d'investigation qui précède souvent une nouvelle installation. Cette dynamique prospective est

particulièrement prononcée chez les éleveurs Wodaaabe. Ce groupe de lignages est le moins enclin à commercialiser ses produits laitiers, le plus souvent exclusivement destinés à l'autoconsommation. Les terroirs villageois leur sont moins attractifs qu'aux éleveurs daneegi ou djafun pour lesquels la vente de lait procure des revenus substantiels. L'indépendance économique affichée des Wodaaabe à l'égard des produits laitiers leur confère une grande dynamique de déplacement.

En saison des pluies, les éleveurs mobiles recherchent les situations où les contraintes de gardiennage sont minimales. Le choix des circuits de pâture au quotidien importe peu. En cette période d'abondance d'herbe verte et de grande dispersion des ressources en eau, les animaux sont généralement placés sous la responsabilité des jeunes enfants en apprentissage, tandis que leurs aînés vaquent à d'autres occupations. Les terroirs d'attache de saison des pluies sont, avant tout, des points d'ancrage social. L'animal, particulièrement productif en cette période, est alors véritablement au service de l'homme pour répondre à toutes sortes de besoins économiques et sociaux. Les cérémonies qui cimentent la vie sociale motivent l'abattage de nombreux animaux et les excédents de production laitière sont plus ou moins valorisés, précisément en cette saison.

Pendant l'autre partie de l'année, l'homme se place au service de l'animal lorsque les ressources pastorales se contractent spatialement. Les compétences des bergers s'expriment alors pour tirer parti des diverses situations. Le principe qui prévaut est de conduire les troupeaux vers les meilleurs pâturages sur lesquels ils peuvent évoluer avec un minimum de déplacements quotidiens (en particulier pendant la saison chaude).

Les choix d'itinéraires de transhumance sont si fondamentaux que le niveau de performance qu'ils autorisent sont évalués lors d'un concours : le *befi*. Quelque temps après l'installation sur les parcours de saison des pluies, il s'agit de comparer la pertinence du choix des itinéraires empruntés lors de la saison sèche écoulée. Les bergers qui ont exploré des sites différents, présentent alors les femelles reproductrices et les jeunes animaux les mieux conformés au concours. Le lauréat reçoit de ses aînés une génisse pour le récompenser de ses compétences en matière de conduite du troupeau au pâturage. Ces pratiques sont internes au lignage et transmettent aux jeunes le goût

des grands espaces aux ressources pastorales abondantes, qui feront l'objet d'une quête permanente.

Nous sommes ici indiscutablement en présence des éleveurs les plus sensibles à l'innovation que représente le contrôle de l'incidence de la trypanosomose. Désireux de rejoindre les aires de parcours aux meilleures potentialités, ce sont les pionniers du monde pastoral, tentés même par l'incursion dans les réserves de faune et zones de chasse, au risque de voir quelques têtes abattues par les gardes-chasses en guise d'avertissement...

Les sociétés pastorales sont très hiérarchisées. Des unités familiales, rassemblées autour d'un ou plusieurs troupeaux, évoluent ensemble et forment le *tokkal* conduit par un *ardo*. L'origine généalogique et le charisme de certaines personnes leur confèrent la légitimité de représenter l'ensemble du lignage ou une partie de celui-ci. Leur titre est alors celui de *lamido*. Ces responsables prêtent allégeance au *laamiido* peul sédentaire, souverain absolu de l'ensemble de son territoire coutumier. Celui-ci exerce une pression fiscale occulte sur les lignages d'éleveurs, en contrepartie des droits d'accès offerts sur ses terres. Les modalités de séjour, d'installation et d'exploitation sont fixées par le *sarki sanu*, responsable coutumier de l'élevage auprès du *laamiido*.

Au sein des lignages, les éleveurs apparaissent extrêmement solidaires et leurs richesses structurent avant tout l'organisation sociale avant de profiter aux individus qui les détiennent. En vertu du *pulaaku*, le code de conduite des Peuls (Bocquené 1986; Labatut 1974), les relations sont fondées sur une moralité rarement transgressée à laquelle les éleveurs de brousse sont particulièrement attachés. La vie sociale est constamment balisée par le jugement des pairs sur les agissements et comportements des membres du groupe. Les lignages wodaabe ont d'ailleurs des personnalités morales qui représentent le *pulaaku*, appelées *gerema*. Leur plus haut responsable est le *lamido pulaaku* qui dispose d'au moins deux représentants dans chaque chefferie peule sédentaire. Il peut être consulté indifféremment dans les trois pays où les lignages sont dispersés (Nigeria, Cameroun et Centrafrique).

De faibles effectifs, en comparaison de ceux détenus par les pasteurs, sont dans les mains d'agro-éleveurs peuls sédentaires ou d'agriculteurs originaires de l'Extrême-Nord dont l'élevage est aussi une tradi-

tion (Tupuri). Ils résident parfois assez loin au sud pour être concernés par un programme de lutte contre les glossines.

Les gestionnaires des zones cynégétiques

Une grande partie de la province du Nord est classée en zones cynégétiques. À la périphérie des grandes réserves de faune du Faro, de la Bénoué et de Bouba'Ndjida, des zones de chasse sont délimitées. Le ministère de l'Environnement et des Forêts (Minéf) a la charge de gérer ces espaces. Il concède des licences d'exploitation à des guides de chasse privés.

Des textes interdisent aux animaux domestiques de pénétrer dans les aires de chasse et les réserves. Ces restrictions à la libre circulation sont cependant transgressées lors des mouvements de transhumance. La traversée s'effectue au départ, en début de saison sèche (octobre-novembre). La saison de chasse n'a pas encore débuté. Les herbes sont hautes, la visibilité est mauvaise et les gestionnaires des zones cynégétiques n'ont pas encore appliqué de feux précoces, qu'ils allument fin novembre. Le temps nécessaire à la réfection des voies d'accès ne permet généralement d'accueillir les premiers clients qu'en décembre.

Au retour de transhumance, après l'installation des pluies, la traversée s'effectue en sens inverse. Cette fois, la saison de chasse est terminée. Les fortes chaleurs qui précèdent les premières pluies et l'impraticabilité des routes dissuadent les chasseurs de venir après le mois de mars. En l'absence des guides de chasse expatriés, les éleveurs soudoient sans trop de difficultés les gardes-chasses permanents du Minéf pour organiser leurs déplacements. Ils contribuent ainsi à la propagation des insectes piqueurs qui accompagnent les troupeaux dans leur destination.

L'opinion la plus répandue parmi les gestionnaires des aires protégées est de considérer la mouche tsé-tsé comme un élément symbiotique de la faune sauvage. Pour eux, la mouche présente l'avantage de dissuader l'activité d'élevage qui précède souvent l'installation d'agriculteurs.

Compte tenu des ressources fourragères disponibles et de leur diversité, les activités d'élevage ne provoqueraient pas de perturbations si la pression de chasse ne s'en trouvait pas exacerbée par les éleveurs

eux-mêmes et par les braconniers encore plus redoutés, qui s'installent à proximité des campements pour rompre leur isolement.

Les zones cynégétiques échappent au rayon d'action de la MSEG qui intervient parfois, sur demande, aux environs immédiats des campements de chasse, pour juguler la pression des insectes piqueurs afin de préserver le confort des clients. Pour des considérations écologiques les guides de chasse professionnels sont plutôt défavorables à l'idée de déverser des insecticides dont l'impact sur l'écosystème leur paraît insidieux.

L'implication des services de vulgarisation et de recherche

À défaut de moyens financiers, la MSEG de Garoua dispose de toutes les compétences pour répondre aux sollicitations des éleveurs. Ses responsables suivent la dynamique de progression des glossines, entretiennent un réseau d'écrans imprégnés d'insecticides, mais parviennent difficilement à contrôler l'extension des mouches dans les vastes étendues de la province du Nord. Des efforts de vulgarisation sont entrepris et organisés avec le concours des agents de base du Minepia : les chefs de centres zootechniques et vétérinaires. L'emploi des produits insecticides en pulvérisation ou en « pour on » est démontré sur les troupeaux présentés à ces occasions. La cellule d'animation pastorale du Minepia diffuse aussi à l'aide d'un support vidéo des films pour informer les éleveurs des méthodes de lutte.

Le programme « Développement paysannal et gestion de terroirs » (DPGT) cible ses interventions de vulgarisation sur les éleveurs villageois et organise avec son propre réseau d'animateurs des campagnes de démonstration. Enfin, l'Institut de recherches zootechniques et vétérinaires élabore des fiches de vulgarisation diffusées auprès des éleveurs qui participent à son réseau de suivi des performances zootechniques.

Le réseau commercial

Nous avons procédé à une enquête sur les principaux marchés à bétail de la région (Ngong et Adoumri). Nous y avons inventorié tous les produits vétérinaires disponibles et leurs prix respectifs sur les étals des différents commerçants patentés ou non. Nous nous sommes entretenus également avec les clients et les vendeurs sur les lieux.

Des produits d'origine certifiée étaient commercialisés par la Sodecoton (Société de développement de la culture cotonnière) qui a eu l'initiative d'engager un programme d'amélioration de l'état sanitaire des animaux de trait. Leurs vendeurs, salariés mais non intéressés au chiffre d'affaire, faisaient preuve d'une force de vente assez faible. Des produits de même qualité étaient vendus par deux vétérinaires privés qui s'approvisionnaient auprès d'importateurs grossistes établis dans les grandes villes du pays. En marge de ces vendeurs accrédités, étaient tolérés d'anciens employés de l'Office pharmaceutique et vétérinaire, organisme qui avait, jusqu'à un passé récent, le monopole de la distribution des produits vétérinaires dans tout le pays. Il y avait aussi des commerçants non spécialisés qui mettaient à la disposition des éleveurs une gamme de médicaments provenant principalement du Nigeria voisin. Des produits vétérinaires de bonne qualité y sont fabriqués mais la filière de ces commerçants est très perméable aux contrefaçons extrêmement répandues, comme l'ont attesté les résultats d'analyse d'échantillons acquis sur les marchés.

Le comportement des commerçants consiste (en dehors de la Sodecoton dont les prix sont fixes) à privilégier le présent, en tentant de pratiquer les prix les plus élevés sans chercher à fidéliser la clientèle. Celle-ci est d'ailleurs très versatile. Comme nous l'expliquaient les éleveurs, les clients s'orientent vers les produits d'origine douteuse à prix réduits, lorsqu'ils sont situés dans un proche rayon du marché. Si les soins apportés à l'animal ne sont pas concluants, il sera encore temps de changer de traitement. Il faut souligner que les éleveurs effectuent des diagnostics très précoces, parfois avant l'apparition des signes cliniques.

En revanche, lorsque les animaux sont appelés à se déplacer, ils s'éloignent des lieux d'approvisionnement en médicaments et sont placés sous une surveillance moins attentive. Les éleveurs n'hésitent pas alors à acheter les produits les plus chers (en particulier les trypanocides de longue action) car ils sont sûrs de leur efficacité. La présentation est très importante et les clients font preuve de beaucoup de discernement pour reconnaître les détails de l'emballage qui attestent l'origine du médicament et sa qualité. Les volumes de vente de trypanocides sont particulièrement importants en début de saison sèche, au moment du départ en transhumance vers les zones à risque éloignées des centres urbains.

La disponibilité et l'utilisation de l'information

L'information détenue par les organismes spécialisés se révèle surtout accessible aux éleveurs sédentaires qui ne détiennent pas une part importante du cheptel susceptible d'être touché par la trypanosomose. Même lorsque le groupe cible n'est pas explicitement désigné, de fait, les troupeaux qui bénéficient des démonstrations gratuites de la MSEG sont inmanquablement ceux des notables villageois qui entretiennent généralement de meilleures relations avec les agents vétérinaires du Minepia qui les contactent préférentiellement à ces occasions.

Les éleveurs de brousse sont d'ailleurs réticents à présenter leurs animaux dont une partie de l'effectif échappe au contrôle des agents du Minepia, en charge de vacciner obligatoirement chaque année l'ensemble du cheptel. Les chefs de centre sont assistés du *sarki sanu* pour organiser la campagne qui fait l'objet de prélèvements (100 francs CFA/tête) pour un service de qualité douteuse selon les éleveurs, qui entreprennent parfois de vacciner eux-mêmes leurs animaux. C'est ainsi que les principaux intéressés se marginalisent volontairement du réseau de circulation de l'information qu'ils n'approchent pas, redoutant de s'exposer à des tractations ou pressions diverses de la part des autorités administratives ou coutumières. La législation interdit aux éleveurs de procéder eux-mêmes à des injections sur leur bétail. Seuls les médicaments administrés par voie orale ou à usage externe sont autorisés. Ils feignent ainsi souvent de ne pas avoir de produits vétérinaires en leur possession, pour ne pas être en faute.

L'attitude coercitive des services vétérinaires n'encourage donc pas les éleveurs à solliciter leurs services. Nous avons observé à plusieurs reprises des foyers d'épidémie (charbon symptomatique) dont le chef de Centre zootechnique et vétérinaire (CZV) le plus proche n'était pas du tout informé. Les éleveurs ont pourtant la possibilité de le rencontrer sur les marchés à bétail hebdomadaires où les agents du Minepia inspectent les viandes et collectent les taxes liées aux transactions commerciales. Les relations ne sont pas toujours aussi mauvaises entre les CZV et les éleveurs. Lorsque le chef de centre dispose effectivement de produits vétérinaires, ses prestations sont généralement meilleures et appréciées des bénéficiaires. Sa formation initiale d'infirmier vétérinaire ne s'est pas estompée devant sa fonction réductrice de vaccinateur, inspecteur des viandes et percep-

teur de taxes. Les relations entre les pasteurs peuls et les services publics sont entachées d'un manque de confiance manifeste qui décourage parfois les meilleures volontés des fonctionnaires nouvellement affectés.

Les procédures qui déterminent la circulation et la valorisation de l'information

La circulation de l'information est perturbée en raison des perceptions que les acteurs ont les uns des autres. Les intervenants extérieurs (services publics, projets de développement) justifient leurs actions et la pertinence de leurs programmes auprès des éleveurs sédentaires. Les éleveurs mobiles sont, en revanche, perçus comme réfractaires à toute innovation et découragent les initiatives.

Les éleveurs sédentaires, quant à eux, se représentent les pasteurs comme des spécialistes, des professionnels de l'élevage. Nombreux sont ceux qui emploient des bergers apparentés aux pasteurs. Ce qui les singularise à leurs yeux, c'est un mode de vie archaïque (celui de leurs aïeux), des coutumes assez peu compatibles avec la religion musulmane et un attachement aux valeurs morales du *pulaaku* qui les dispose à des largesses (fondées sur un principe de réciprocité qui construit le tissu social) empreintes d'une grande naïveté dont on aurait tort de ne pas abuser...

Éprouvés par les difficultés relationnelles avec les divers groupes d'acteurs, les pasteurs prennent le parti du repli. Leur remarquable cohésion sociale place pourtant l'unité lignagère dans une dynamique de développement. C'est certainement la cellule au sein de laquelle circule le mieux l'information, le réceptacle du progrès technique. En témoigne la diffusion des meilleurs géniteurs que les éleveurs se prêtent au sein du lignage (information recueillie auprès du lignage des Galloru); ou encore, l'utilisation des pulvérisateurs circonscrite à certains lignages quand d'autres, aux conduites d'élevage similaires, n'ont pas adopté cette innovation.

La circulation efficiente de l'information semblait nécessiter une transgression des représentations, une restauration de la confiance entre les acteurs, une disponibilité nouvelle des intervenants à l'égard des pasteurs les plus concernés. L'information est mieux valorisée si

elle s'adresse aux lignages. Les actions poursuivies en ce sens ont confirmé cette analyse du système d'information.

Les actions engagées

Le choix d'une méthode de lutte : application d'insecticides sur les animaux

Les mouvements du cheptel qui traversent les espaces infestés de glossines sont extrêmement difficiles à contrôler, puisqu'ils sont illégitimes lorsqu'ils traversent les réserves et zones de chasse. Il serait illusoire, dans le contexte qui prévaut, d'imaginer les éleveurs se soumettre à des traitements insecticides organisés par quelque service que ce soit, sur les axes de circulation de leur bétail. Toute contrainte supplémentaire serait mal vécue et interprétée comme l'instauration de nouveaux moyens de pression qu'ils ne manqueraient pas de déjouer, annulant ainsi l'efficacité de mesures sanitaires. Or nous avons vu que la pérennité des actions sur les gîtes à glossines est compromise sans un contrôle effectif des mouvements du bétail responsables d'une ré-infestation des pâturages assainis. Pour être efficaces, les méthodes de lutte doivent porter simultanément sur l'environnement et sur les animaux, ou sur les animaux seuls à défaut de moyens supplémentaires.

Les techniciens qui préconisent une restriction des mouvements du cheptel sur les espaces assainis ne sont pas cohérents aux yeux des éleveurs, qui voient précisément en l'assainissement des pâturages de nouvelles combinaisons possibles de mouvements opportuns pour valoriser des ressources pastorales de qualité variable dans le temps et l'espace. On admet l'efficacité des systèmes pastoraux (Thébaud *et al.* 1995). En particulier pour les grands effectifs d'animaux circulant dans les espaces à faible densité de population humaine au sud de Garoua, la logique de mobilité des troupeaux ne doit pas être entravée. En conséquence, il appartient aux éleveurs de pratiquer eux-mêmes les traitements insecticides sur leurs animaux, au cours de leurs déplacements. Certains y verront un risque lié à une mauvaise utilisation des produits qui pourrait engendrer de nouvelles résis-

tances développées par les insectes piqueurs. Des accidents dus au surdosage du produit pourraient survenir. Mais il est tentant d'encourager les pratiques qui existent déjà. La MSEG y est favorable mais insiste sur le principe fondamental du plan de lutte : les traitements doivent être effectués simultanément sur l'ensemble du cheptel fréquentant les mêmes espaces, ce qui nécessite une organisation collective afin de faire reculer la pression des glossines.

L'opportunité économique d'insecticides en pulvérisation

Le dosage recommandé de ce type de produit par la MSEG est assez concentré, à raison de 10 ml/10 litres d'eau, de façon à éliminer efficacement les tiques. On admet, à l'usage, qu'un pulvérisateur de 10 litres permet l'aspersion de 50 têtes. La fréquence de traitement est hebdomadaire en saison des pluies et bi-hebdomadaire en saison sèche. Ces paramètres permettent de calculer le coût par animal et par an de la prévention. Il appartient cependant aux éleveurs de le comparer aux dépenses en trypanocides qui constituent leur référentiel.

Ils se réfèrent aussi à des indicateurs appréciant le confort et le comportement des animaux plutôt qu'au calcul économique. J. Boutrais observait d'ailleurs, en Adamaoua, que l'adoption du pulvérisateur portatif s'effectuait indépendamment de la situation financière des éleveurs (Boutrais 1991).

La fréquence des traitements n'est probablement pas aussi élevée que cela est recommandé, mais s'effectue en fonction du rythme d'apparition des parasites externes, ce qui doit convenir à la lutte ciblée sur les glossines. Comparée aux formulations « pour on », l'utilisation d'insecticides en pulvérisation s'avère plus économique, d'autant que son prix d'achat diminue très sensiblement selon le type de conditionnement (flacons, litres ou bidons de 25 l). Une organisation collective est impérative dans la perspective d'utiliser l'insecticide conditionné en litres ou en bidons (un litre permet de traiter 5 000 têtes) et de limiter les achats de pulvérisateurs.

Organisation de la filière d'approvisionnement : une distribution à l'épreuve du contrôle social

Le véritable souci fut de garantir la qualité des produits et la régularité des approvisionnements. Mais ce qui était plus fondamental encore, c'était d'accréditer cette filière en y introduisant de nouveaux acteurs issus du milieu pastoral. L'animateur, dont le choix avait déjà fait l'objet d'un consensus, occupait alors la fonction charnière qui consiste à centraliser la demande et à distribuer les produits aux clients. Ce caractère endogène de l'organisation a restauré la confiance entre les acteurs. Cela a même permis de solliciter un acompte de 50 % à la commande, de façon à éviter des difficultés de trésorerie au vétérinaire privé qui s'approvisionnait au comptant auprès du fournisseur de Douala.

Le vétérinaire privé a concédé l'exclusivité de la distribution au jeune fils d'éleveur qui s'est entouré lui-même des services d'un commerçant apparenté pour l'aider à gérer les stocks. Cette combinaison a fourni aussi, au docteur vétérinaire, l'opportunité de s'attirer rapidement une clientèle pour d'autres types de prestations (vaccination contre le charbon symptomatique, vente de médicaments).

La concurrence n'a pas tardé à s'organiser, mais elle s'est vite essouffée car les divers commerçants ne sont pas parvenus à écouler leur stock, même à un prix inférieur au prix coûtant. La filière était « verrouillée », la préférence étant accordée au réseau « frère ». Les marges bénéficiaires des intervenants de la filière ont été débattues dans la transparence. Le prix au fournisseur était connu de tous les acteurs et chacun a apprécié la qualité des services rendus pour assurer la disponibilité du produit. Ce type de structure endogène a renoué avec l'organisation sociale existante. Il en est résulté une efficacité certaine car l'animateur ne pouvait se soustraire aux exigences de ses parents.

Formation

La MSEG a organisé des projections de films auxquelles ont été invitées en particulier les chefs de lignage. À cette occasion, nous leur avons distribué les fiches de vulgarisation élaborées par l'IRZV que nous avons pris soin de traduire en fulfulde transcrit en arabe. Ensuite

la MSEG a accueilli à Garoua, pour une journée de formation, deux représentants de chaque lignage ainsi que des jeunes gens désignés par les notables de leurs villages d'éleveurs sédentaires. La logistique était assurée par le Minepia et le projet DPGT signifiant ainsi leur disponibilité à l'égard des pasteurs, qui fut bien appréciée.

La formation portait autant sur les aspects techniques qu'organisationnels. Une méthode de gestion des stocks et de recouvrement des prestations était envisagée. Il fut proposé d'instaurer une cotisation individuelle, incluant le coût de l'insecticide et la rémunération d'un responsable chargé d'effectuer les traitements. Les cotisations variaient en fonction du nombre de têtes ou de troupeaux de chacun. La gestion décentralisée au niveau des lignages devait leur permettre de renouveler leurs stocks et de traiter systématiquement l'ensemble des animaux du groupe avec une fréquence régulière.

Démonstrations

Les formations ont été suivies de démonstrations réalisées, là encore, au sein de chaque lignage. Le *laamiido* de Tchéboa avait pris l'initiative d'une collecte généralisée à raison de 4000 francs CFA/troupeau, afin de solliciter l'intervention de la MSEG qui procéderait à une campagne de pulvérisation terrestre d'insecticides dans les gîtes à glossines de son territoire. Les pasteurs, refusant par ailleurs de s'acquitter de la taxe sur les pâturages assainis due au Minepia (établie à 200 francs CFA/tête), étaient réticents et sceptiques à propos de la destination de cette nouvelle contribution. Néanmoins, avec l'insistance du *sarki sanu*, des fonds ont été collectés. Ils ont été utilisés (d'un commun accord avec la MSEG et la chefferie) pour faire l'acquisition de pulvérisateurs et d'insecticides permettant de commencer les démonstrations financées par les éleveurs.

Le principe fut de les organiser entièrement à la convenance des éleveurs. Nous étions en saison des pluies. De retour de transhumance, les éleveurs avaient établi leurs campements au cœur de la grande aire pastorale de Kalgué. Les animaux y étaient si éloignés des villages d'agriculteurs, qu'ils étaient livrés à eux-mêmes sans gardiennage comme sur les plateaux de l'Adamaoua. L'animateur programma nos interventions. Nous avons rejoint au terme de plusieurs heures de marche les campements, en veillant à n'inquiéter d'aucune

façon les pasteurs. Seuls les responsables de la MSEG participaient à l'opération. Les informateurs et responsables coutumiers du *laamiido* ainsi que les services vétérinaires n'étaient pas associés sciemment à ce programme, en accord avec le délégué provincial du Minepia. Nous nous sommes ainsi assurés d'une participation massive, puisque les garanties étaient offertes qu'aucun recoupement ne serait fait entre l'importance des effectifs présentés à la campagne de pulvérisation et ceux déclarés pour s'acquitter des taxes formelles ou informelles.

L'opération fut un succès. Les lignages concernés ont rassemblé la totalité de leurs troupeaux qui se succédaient dans les enclos où intervenaient les adolescents enthousiastes qui effectuaient le traitement insecticide sur l'ensemble des animaux de leur lignage. Les inquiétudes que nous avions à propos de l'organisation du travail et du recouvrement des coûts furent rapidement dissipées. Le montant des cotisations qui incombait à chacun fut établi sans difficulté et les pulvérisations ont été réalisées par les jeunes de façon collective. La cohésion sociale du groupe a facilité les processus de décision. En revanche, l'organisation collective au niveau des villages peuls sédentaires n'est pas parvenue à se mettre en place dans l'immédiat.

Le *laamiido* aurait souhaité que ces campagnes soient obligatoires, organisées et gérées par le *sarki sanu*. Mais par souci d'efficacité nous nous sommes opposés à ce système coercitif pour laisser aux éleveurs le soin d'apprécier l'opportunité des nouvelles pratiques. Ceux-ci décrivirent avec ferveur l'état sanitaire de leurs troupeaux, le confort des animaux en pâture et leur embonpoint à la suite des démonstrations.

Les indicateurs de fonctionnement

Pour anticiper la demande, nous avons constitué un stock initial (à l'aide de fonds de la Mission française de coopération) qui fut très vite écoulé avant que le vétérinaire privé ne prenne l'approvisionnement à son actif. Le suivi du chiffre d'affaire ainsi que l'identité des acheteurs étaient les données que nous sollicitions auprès de l'animateur afin d'évaluer l'impact des actions et la diffusion géographique (localisation des acheteurs et de leurs troupeaux) de l'innovation. Dans les deux premiers mois qui ont suivi la phase de démonstration, 30 litres ont été vendus pour un chiffre d'affaire excédant un million

de francs CFA, ce qui était tout à fait encourageant. Ces informations étaient destinées à la MSEG, mais elles seraient utilement complétées par des données recueillies sur le terrain, à partir d'un réseau de pièges et d'écrans permettant d'évaluer le recul des glossines.

Conclusion

Cette expérience ouvre la voie à une remise en cause des dispositifs classiques d'aide au développement. Les bailleurs de fonds nationaux ou internationaux favorisent l'émergence d'un tissu associatif auquel de nouvelles responsabilités doivent être confiées, de façon à désengager les États des secteurs de production. Cette politique rencontre un certain succès car elle multiplie les voies de promotion sociale d'individus souvent davantage motivés par les enjeux de nouveaux pouvoirs que par les objectifs affichés des organisations qu'ils représentent.

Les effets de cette dérive exacerbent les difficultés relationnelles entre les groupes d'acteurs. Les interventions extérieures sont systématiquement captées par les plus influents d'entre eux. Les structures ayant pour fonction de promouvoir les activités agricoles, qu'elles soient de type associatif ou étatique, fonctionnent sans contrôle social. Dans l'exemple que nous avons présenté, il est édifiant de constater l'isolement des pasteurs peuls par rapport aux organismes spécialisés de promotion de l'élevage, enlisés dans leur propre logique de fonctionnement, en connivence avec d'autres groupes d'intérêts. Les enjeux du développement rural sont de briser la glace entre les acteurs, en contractualisant les obligations et responsabilités qui les lient.

Les outils méthodologiques que nous avons utilisés ont le mérite de définir précisément l'organisation optimale des acteurs, afin d'améliorer les systèmes d'information qui conditionnent les processus de décision et l'efficacité des systèmes de production agricoles. L'aide extérieure devient utile à restaurer la qualité des prestations et la crédibilité des organismes spécialisés de recherche-développement.

Si l'exemple d'un programme de lutte contre les glossines est relativement simple, en revanche la conception d'actions de développement

sur d'autres aspects du fonctionnement des systèmes d'élevage devient complexe. Les recherches en cours se doivent de développer l'utilisation de nouveaux outils performants, finalisés vers l'aide à la décision intelligible aux éleveurs, valorisant ainsi leur propre référentiel (représentations, savoir-faire, etc.).

Il importe aussi de discerner l'opportunité des actions de développement dans le court, moyen ou long terme. La lutte contre les glossines répond ici aux projets des éleveurs wodaabe et daneegi, en quête de nouveaux espaces. Les actions entreprises privilégient le présent et encouragent la fuite en avant alors que, de l'avis même des pasteurs, *ladde timmi* (la brousse est finie) et les enjeux du futur sont l'insertion politique et sociale de l'élevage dans l'espace agraire. En cela les éleveurs djafun sont des précurseurs, ils affirment leurs revendications territoriales afin d'asseoir l'organisation de leur activité. Ils rencontrent cependant beaucoup de difficultés pour faire valoir les droits fonciers (*hurum*) accordés par les autorités coutumières.

Bibliographie

BOCQUENÉ H., 1986 —
Moi, un Mbororo. Ndoudi Oumarou, Peul nomade du Cameroun, Paris, Karthala. 386 p.

BOUTRAIS J., 1991 —
Les populations pastorales et les glossines en Adamaoua (Cameroun), rapport de mission Banque mondiale/Minepia, 64 p.

BOUTRAIS J., 1994 —
Éleveurs, bétail et environnement.
In Blanc-Pamard, Boutrais (eds),
À la croisée des parcours, Paris, Orstom, Colloques et séminaires : 303-320.

BOUTRAIS J., 1995 —
Les éleveurs de la zone tampon au Nord de l'Adamaoua (Cameroun), rapport de mission Cirad/EMVT, Maisons-Alfort, 59 p.

LABATUT R., ISSA A., 1974 —
Sagesse de Peuls nomades, éditions CLE, Yaoundé, 65 p.

LANDAIS E. (éd.), 1993 —
Pratiques d'élevage extensif. Identifier, modéliser, évaluer, Inra/SAD, 389 p.

LANDAIS E., 1994 —
Système d'élevage : d'une intuition holiste à une méthode de recherche, le cheminement d'un concept,
In Blanc-Pamard, Boutrais (eds),
À la croisée des parcours, Paris, Orstom, Colloques et séminaires : 15-49.

NDOKI N., 1991 —
Les glossines. Élevage et potentialités pastorales sahéliennes. Synthèses cartographiques. Cameroun Nord, CTA/Cirad/EMVT. Maisons-Alfort : 18-20.

REISS D., HAMADOU O.,
ABAÏCHO M., BOUBAKARI I., 1996 —
*Étude de l'élevage dans le lamidat
de Tchéboa*, Rapport Minepia/
Sodecoton/DPGT Garoua,
Cameroun, 20 p.

REISS D., PICARD J., DJOUMESSI M.,
MOUSSA C., KENIKOU C.,
ONANA J., 1997 —
Trois situations d'usage
des ressources pastorales dans
le Nord-Cameroun. In *Agricultures
des savanes du Nord-Cameroun*

Actes de l'atelier d'échange
25-29 nov. 1996. Garoua, Cirad,
Montpellier : 211-225.

THÉBAUD B., GRELL H.,
MIEHE S., 1995 —
*Vers une reconnaissance de
l'efficacité pastorale traditionnelle :
les leçons d'une expérience
de pâturage contrôlé dans le Nord
du Sénégal*, International Institute
for Environment and Development,
London, dossier n° 55, avril, 33 p.

Zébus et mouches tsé-tsé

Chronique de l'élevage en Adamaoua (Cameroun)

Jean Boutrais

Les traditions orales de fondation de Ngaoundéré, recueillies par E. Mohammadou (1978 : 237) font état de bergers qui, les premiers, gagnèrent le plateau avec du bétail. Ils y séjournèrent périodiquement puis redescendaient vers la basse vallée du Faro, aux environs de Touroua, à 200 km à vol d'oiseau de Ngaoundéré. D'après un informateur, les premiers Fulbe venaient seulement transhummer (*dabba*) sur le plateau¹. Les deux témoignages impliquent des va-et-vient réguliers entre des plaines au nord et le plateau de l'Adamaoua. Aujourd'hui, on a peine à imaginer ces déplacements répétés de bétail à travers des secteurs infestés de mouches tsé-tsé. Au sud de la région de Poli, les plaines et les premières pentes de l'Adamaoua interdisent complètement la présence de bétail zébu. Il n'en était pas ainsi au début du XIX^e siècle, tant les allers et retours de bétail étaient fréquents à travers ces secteurs. En 150 ans, le contexte écologique de ces savanes soudaniennes a complètement changé.

Sur le plateau de l'Adamaoua lui-même, quelques repères attestent de changements comparables, intervenus en un intervalle de temps plus court. Au début des années 1960, A. Hallaire a reporté la localisation du peuplement sur un fonds de carte de Tignère au 1/200 000. Entre Tignère et Doualayel, elle indiquait alors des campements mbororo dispersés sur tout le plateau. Les recensements administratifs faisaient état de 1 000 Mbororo dans ce secteur en 1957 et de

¹ Alhadji Mohammadou bi Galdima, Ngaoundéré le 21 novembre 1996.

1 300 en 1964. Or, au début des années 1970, tous ces Mbororo étaient partis ; seuls 190 étaient encore recensés sur Tignère mais, en fait, eux-mêmes n'habitaient plus sur place. Une désertion comparable affectait les Fulbe du plateau de Tignère, des villages autrefois prospères étant abandonnés ou réduits à des familles esseulées. L'exemple des Fulbe de Libong est significatif de ce dépeuplement rapide : de 102 personnes en 1957, le village diminue à 52 en 1964 et à seulement 15 habitants en 1977. L'explication relevée sur place était alors partout la même : le bétail est tombé malade à cause des mouches tsé-tsé. Les Mbororo ont migré les premiers, suivis des Fulbe propriétaires de bétail. Une fois les troupeaux partis, les marchés à bétail perdent leur animation et les autres échanges se réduisent. Pourtant, l'exemple de Libong atteste que cette évolution s'est ensuite inversée. Au milieu des années 1980, de nombreux Mbororo sont venus s'installer autour du village qui, devenu un grand foirail, a recommencé à grandir. C'est qu'entre-temps, une reconquête des pâturages a éliminé les mouches tsé-tsé de cette contrée. La ruine puis la renaissance de Libong symbolisent l'histoire pastorale récente de l'Adamaoua (fig. 1).

Les mouches tsé-tsé : calamité naturelle ou « produit » de l'élevage ?

L'arrivée et l'expansion des mouches tsé-tsé sur le plateau de l'Adamaoua ont remis en cause des idées admises selon lesquelles elles ne survivraient pas en altitude, notamment au-dessus de 1 000 mètres. En effet, après avoir atteint 900, puis 1 000 mètres, elles ont continué à infester des pâturages jusqu'à environ 1 500 mètres. La trypanosomose bovine, transmise par ces insectes vecteurs, se manifeste habituellement comme une maladie lente et insidieuse. Cette fois, au contraire, elle a pris une gravité soudaine, à tel point que des éleveurs l'ont parfois confondue, au début, avec une épizootie. Les interprétations de ce phénomène sont encore discordantes, en particulier entre les éleveurs eux-mêmes et les experts.

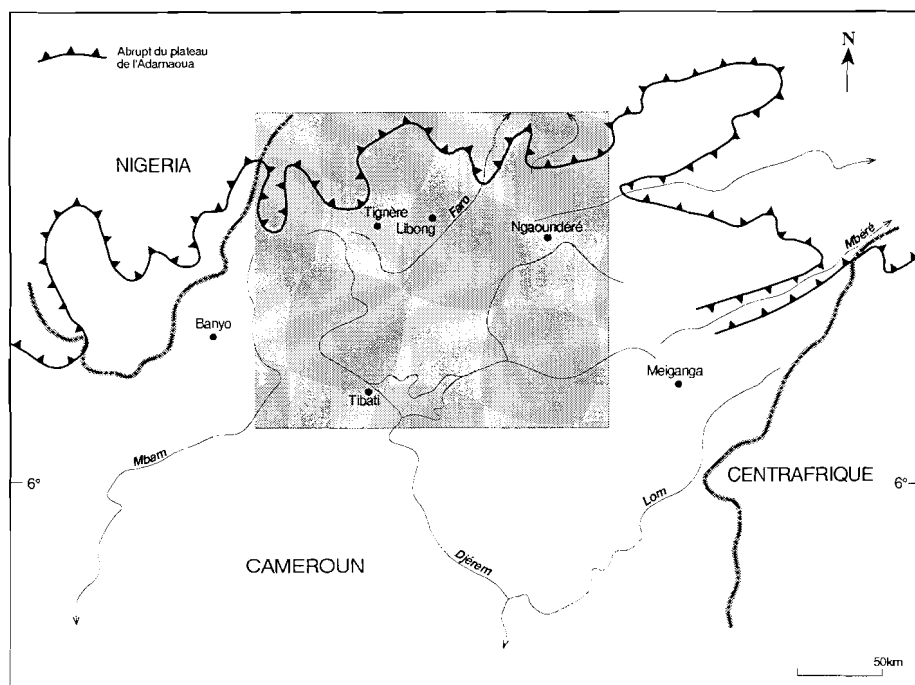


Figure 1
Croquis de localisation du secteur étudié.

Les mouches tsé-tsé qui ont infesté l'Adamaoua sont de l'espèce *Gl. morsitans*, réputée dangereuse pour le bétail par sa grande mobilité et son agressivité. Il est admis que les glossines de l'Adamaoua se trouvent en continuité avec des foyers glossinaires dans les plaines de la Bénoué, centrés notamment sur la réserve de faune du Faro. Des documents d'archives témoignent de la ruine, au cours des années 1930, d'éleveurs fulbe installés dans la plaine koutine, en contrebas du plateau². Au début des années 1950, des éleveurs de l'Adamaoua

² « La ruine de Dodéo est due à l'envahissement de la mouche. Les bœufs vivaient encore il y a peu de temps dans leur plaine basse, alors qu'à présent ils crèvent inmanquablement s'ils y séjournent pendant la saison des pluies. À peine peuvent-ils y passer quelque temps en saison sèche » (Rapport de tournée de perception d'impôt faite en avril 1941 par Delcroix, adjoint au chef de subdivision de Banyo. Archives nationales du Cameroun, APA 117 66/H).

qui transhument aux environs de la réserve du Faro doivent y renoncer parce qu'ils subissent des pertes sévères d'animaux. Il semble donc que l'infestation glossinaire se soit aggravée dans les plaines au cours de la première moitié de ce siècle.

Le plateau de l'Adamaoua était plutôt soumis à d'autres menaces de mouches tsé-tsé sur le revers sud (région de Tibati). Mais, à partir des années 1950, la pression glossinaire au nord affecte le plateau lui-même, tandis qu'elle se relâche au sud. Quelques phases marquent la chronologie de la détérioration de l'élevage au nord de l'Adamaoua (fig. 2)³ :

- 1950 : premières pertes graves de bétail provoquées par la trypanosomose bovine aux dépens de Fulbe installés près de la vallée du Faro, à la limite du plateau. Ces secteurs sont désormais reconnus par les éleveurs comme dangereux pour le bétail (Ndouar, au nord de Ngaoundéré);
- 1953-1958 : les secteurs de Mandourou et de l'ancienne « route de la falaise », qui rassemblaient jusque-là beaucoup de cheptel, sont ruinés jusqu'à la vallée du Ro. Des éleveurs se replient près de la nouvelle route de Garoua tandis que d'autres s'enfuient loin au sud;
- 1957-1959 : anéantissement des petits troupeaux sédentaires constitués par les Koutines dans la plaine du même nom (environs de Gadjiwan). La perte de ce cheptel villageois survient brutalement, en une année ou deux. Les Koutines redeviennent alors des cultivateurs, ce qui traduit un appauvrissement. En même temps, les éleveurs désertent sur le plateau tous les pâturages situés au nord de la vallée de Mbakana, affluent du Faro;
- 1958-1959 : au moment de la construction de la route Likok-Tignère, les troupeaux commencent à tomber malades dans ce secteur (Manang);
- 1961-1964 : les éleveurs abandonnent la vallée du Faro au sud de la route de Tignère, à la fois du côté de Ngaoundéré (Mikay) et de Tignère (Ndeng);
- 1965-1968 : l'aire abandonnée par le bétail s'étend sur le plateau de Tignère (à une altitude de 1 100 mètres), à l'ouest de la montagne

³ Les premières années d'infestation glossinaire, les pertes sont très graves dans le cheptel. Les éleveurs se remémorent ces années tragiques au moins encore 20 ans plus tard.

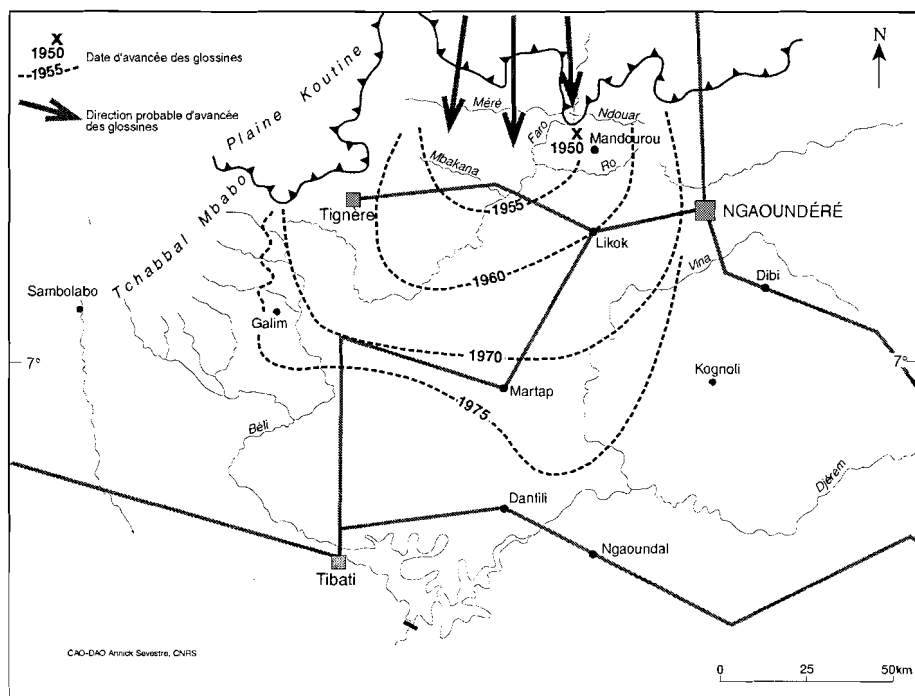


Figure 2

Invasion du centre de l'Adamaoua par les glossines.

Djinga, dans la haute vallée du Faro. À l'est, elle atteint la route de Likok à Martap (1 000-1 100 mètres) ;

– 1968-1970 : les troupeaux des Fulbe sédentaires de Garbaya sont touchés par la trypanosomose, à l'ouest de Tignère. Dès lors, les Fulbe les éloignent, en saison des pluies, sur les hauteurs du Tchabbal Mbabo ;

– 1969 : le bétail souffre de trypanosomose aux environs de Martap, à Minim et Doualayel, soit tout le long de la route de Martap à Tibati ;

– 1972 : la maladie atteint des troupeaux réfugiés sur le Tchabbal Haléo (1 200-1 300 mètres), aux environs de Martap. Elle gagne également ceux qui paissent sur les contreforts du Tchabbal Mbabo (Gongowal, Wogomdou) à 1 300 mètres ;

– 1974-1975 : la zone infestée de glossines encercle les hauteurs du Tchabbal Mbabo, en dépassant Galim vers le sud jusqu'à la basse vallée de Kouï. Elle entre dans le pays de Tibati au sud de Doualayel,

c'est-à-dire qu'elle atteint le centre du plateau de l'Adamaoua. En une quinzaine d'années, elle a progressé de 60 kilomètres sur le plateau.

Amorcée au nord du plateau, l'aire désertée par les éleveurs s'est donc étendue régulièrement comme en tache d'huile. Le front d'avancée des mouches tsé-tsé dessine un demi-cercle de plus en plus grand, englobant les vallées, les interfluves et les reliefs plus élevés. Seules, les pentes du Tchabbal Mbabo freinent cette extension à partir des années 1970 mais les glossines s'introduisent dans les vallées de ses contreforts.

Les éleveurs ont vécu cette infestation en étant impuissants et comme dépassés par les événements. Au début, des animaux tombent malades sans que les gens remarquent la présence de mouches puis comme leur densité augmente, tout le monde s'en aperçoit et s'en trouve incommodé. À Galim et Tibati, les gens appellent la trypanosomose la « maladie de Tignère » parce qu'elle s'est d'abord déclarée dans cette région. Un informateur de Galim a restitué de façon suggestive la façon dont l'approche des mouches tsé-tsé a été vécue sur place : « petit à petit, les mouches avancent. Nous en entendons d'abord seulement parler. Puis des gens de Tignère se réfugient chez nous. Petit à petit, cela se rapproche ; on s'en rend compte. Et puis, une année, tous les animaux tombent malades à seulement quelques kilomètres d'ici. Alors, c'est la panique » ⁴.

Une fois les animaux malades, soit les propriétaires restaient sur place et finissaient par perdre tout leur bétail, soit ils déplaçaient d'abord le troupeau puis eux-mêmes se décidaient à partir. Mais bientôt, les mouches les rattrapent dans leur nouvelle installation et il faut à nouveau se résoudre à déménager. Durant les années 1960 et 1970, des éleveurs se sont ainsi déplacés à plusieurs reprises, en reculant toujours davantage : « les mouches nous ont fait souffrir ; il fallait toujours émigrer » ⁵. Des éleveurs ont conscience que les mouches « suivent » le bétail mais ils ignorent comment ce processus s'est amorcé et comment il pourrait s'achever.

⁴ Alhadji Yacoubou Labarang, Galim, le 8 décembre 1990.

⁵ Ardo Djaho, Galim, le 8 décembre 1990.

Une certitude est affirmée par tous les informateurs : autrefois, il n'y avait pas de mouches tsé-tsé sur le plateau, « personne n'en avait entendu parler. Maintenant, la brousse s'est révoltée »⁶. « Avant, il n'y avait pas de mouches ici, le bétail était bien ; maintenant, même les animaux sauvages sont malades »⁷.

Les éleveurs de l'Adamaoua se considèrent comme victimes d'une calamité naturelle. Si les mouches avancent, ils n'y peuvent rien. Dans les villages proches des secteurs les plus anciennement infestés, des informateurs se souviennent pourtant que les mouches arrivèrent d'abord avec des migrants, au cours des années 1950. Tantôt, il s'agit de Fulbe venus du nord avec des animaux malades, tantôt ce sont des Mbororo entrés à Mandourou (Ngaoundéré) puis refoulés de l'autre côté du Faro, sur Tignère. À Tignère même, des informateurs ont mis en cause des Mbororo Wodaafe, arrivés dans la vallée du Faro au début des années 1950 avec des animaux tombés malades, parce qu'ils avaient traversé des secteurs infestés de glossines : « ce sont eux qui ont introduit la maladie dans la région »⁸. Si l'identité des gens mis en cause diverge, les processus invoqués sont les mêmes : des éleveurs migrent à travers des secteurs infestés de glossines, ils débouchent sur le plateau avec des animaux malades et entraînent des mouches dans leur sillage, des plaines vers le plateau. De fait, il est reconnu que les mouches *Gl. morsitans* peuvent suivre le bétail sur des distances de plusieurs kilomètres par jour (7 km, d'après Aitchison et Glover 1970).

Dans les années 1970, les responsables du Service d'Élevage incriminaient un groupe de Fulbe (les Fulbe Mayo-Iné) originaires du Nigeria et arrivés nombreux en Adamaoua au cours des années 1950. S'il existait déjà des glossines en Adamaoua, elles n'auraient pas été porteuses de trypanosomes, ce serait en piquant des animaux malades de ces Fulbe qu'elles se seraient infectées. Toutes ces explications renvoient les responsabilités sur des éleveurs extérieurs à l'Adamaoua, des nomades ou des éleveurs instables qui, par leurs déplacements, auraient introduit les mouches tsé-tsé puis se seraient enfuis. L'hypothèse est plausible mais elle recouvre une hostilité des Fulbe

⁶ Wakili Douka, Galim, le 7 décembre 1990.

⁷ Nana Bakari, Sarmbalé, le 20 avril 1973.

⁸ Wadjiri Bobbo Mohammadou, Tignère, le 23 novembre 1983.

sédentaires à l'égard des nouveaux venus, qu'il s'agisse d'autres Fulbe ou, *a fortiori*, de Mbororo.

Des experts (Cuisance *et al.* 1987 : 3) ont remis en cause l'affirmation d'une absence ancienne de glossines sur le plateau de l'Adamaoua. En s'appuyant sur des rapports du Service de l'Élevage dans les années 1940, ils soupçonnent la présence « silencieuse » de mouches tsé-tsé en de nombreuses vallées. Plus tard, l'augmentation du cheptel aurait favorisé une élévation brutale des densités de glossines déjà sur place et une accélération des cycles de transmission des parasites.

Cette hypothèse d'une dégradation de la salubrité pastorale sur le plateau est renforcée par quelques données relatives à l'occupation de l'espace. À la fin du XIX^e siècle et au début de ce siècle, l'élevage restait peu important en Adamaoua. Les troupeaux ne séjournaient qu'aux abords du *wuro*, la capitale de chaque lamidat, dans l'orbite des *dumde*, les villages de cultivateurs-esclaves. Négligé par les Fulbe plus intéressés par la capture d'esclaves, soumis aux coupes sombres d'épizooties (la plus meurtrière reste connue sous l'appellation *bunka*), le cheptel n'était pas florissant jusqu'à l'époque allemande. Au contraire, il s'est développé régulièrement à l'époque française, par suite d'une re-pastoralisation des Fulbe de l'Adamaoua, de l'arrivée de Fulbe du nord (Garoua, Bibémi, Maroua) et de la rareté des épizooties (un seul accès de peste bovine est survenu dans les années 1920). Dès lors, des éleveurs se sont installés à l'écart des centres des lamidats, tout en privilégiant le voisinage de cultivateurs. Ainsi, le secteur de Mandourou était-il très chargé en bétail dans les années 1930 et 1940, à tel point que des cultivateurs mboum s'en écartèrent pour éviter les dégâts du bétail. Les pâturages étant râpés dès la saison des pluies, les troupeaux durent transhumer de plus en plus loin en saison sèche, surtout vers le sud mais aussi vers le nord. Les vallées affluentes du Faro (Ndouar d'un côté et Méré de l'autre) devinrent des zones de transhumance pour les Fulbe de Ngaoundéré et de Tignère. Or, leur végétation de forêt soudanienne (à *Monotes*, *Burkea* et *Isoberlinia*) est propice aux glossines. Ainsi, il est probable que par l'allongement des transhumances aux lisières du plateau, les Fulbe aient fait entrer leur bétail dans des gîtes à mouches tsé-tsé. Ensuite, en retour de transhumance, ils entraînaient ces insectes piqueurs sur le plateau. D'une façon, les Fulbe seraient allés eux-mêmes « chercher » les glossines. Par la suite, le

processus n'aurait fait que de s'entretenir de lui-même : malgré le danger des secteurs sans bétail, leurs pâturages abondants exercent un fort attrait en saison sèche. Des éleveurs y envoient leurs troupeaux faire des incursions puis ils les replient, accompagnés par des mouches qui gagnent de plus en plus de terrain.

Loin d'être seulement une catastrophe naturelle, l'invasion du plateau de l'Adamaoua serait alors un produit de l'élevage, par le biais en particulier de deux caractéristiques spatiales : un étalement constant des espaces pâturés en réponse à l'augmentation des effectifs et des transhumances de saison sèche poussées jusqu'à des fonds de vallées encore humides mais qui recèlent des gîtes à glossines.

Chronique de la défense de l'élevage

L'élevage bovin est toujours présenté comme une activité essentielle en Adamaoua. Au niveau régional, cela tient à la position dominante des Fulbe par rapport aux autres populations. Bien que cultivateurs en même temps qu'éleveurs, les Fulbe accordent une préférence à l'élevage qui correspond à leur statut social. Pour le Cameroun, l'élevage bovin de l'Adamaoua joue également un rôle important. Pourtant, à l'époque coloniale, le cheptel du Nord était plus nombreux : 600 000 têtes contre 500 000 en 1950. Mais l'Adamaoua supporte presque totalement l'approvisionnement en viande de boucherie des populations du Sud. Assurer des arrivages réguliers d'animaux et proposer de la viande bovine à des prix abordables constituaient des préoccupations constantes pour les autorités coloniales. De ce point de vue, la race bovine de l'Adamaoua (le *gudaali*) présente des qualités bouchères supérieures aux races sahéliennes (un poids vif de 400-500 kg pour les mâles adultes, un rendement en viande de 60 % pour les bœufs). S'y ajoute la relative proximité géographique de l'Adamaoua par rapport aux grands centres de consommation. Pour ces raisons, le développement économique de la région est orienté, depuis l'époque coloniale, sur l'élevage bovin.

Dans ce contexte, le service vétérinaire a toujours tenu un rôle dominant en Adamaoua ⁹. Il s'étoffait, au cours de la période coloniale, en équipements répartis entre 5 directions de secteurs d'élevage, 19 dispensaires vétérinaires et 20 parcs de vaccination ¹⁰. À la fin de l'époque coloniale, un plan de nouveaux équipements prévoyait d'ajouter 17 dispensaires et 59 parcs de vaccination ¹¹.

Au début de la période française, la région d'élevage en Adamaoua était estimée indemne de mouches tsé-tsé. Un article de Lefevre (1930) le confirme pour la circonscription de Ngaoundéré dont les troupeaux évitaient cependant les secteurs au sud et au nord des plateaux. La menace glossinaire affectait surtout les troupeaux de boucherie expédiés à pied vers le sud du Cameroun, où ils subissaient des pertes parfois estimées à un tiers des effectifs. Mais les zones dangereuses se trouvaient loin de l'Adamaoua, entre Yoko et la Sanaga. La grande affaire pour les vétérinaires, c'était alors la peste bovine dans l'extrême nord du pays.

L'option vétérinaire (1963-1975)

C'est à partir de la fin des années 1940 que la trypanosomose figure régulièrement dans la liste des maladies bovines identifiées par les vétérinaires en Adamaoua. Mais, contrairement à la peste bovine ou à la péripneumonie, les effectifs traités restèrent faibles jusqu'en 1955 (de 10 000 à 15 000 animaux par an). En effet, il n'existe pas de vaccin contre cette maladie et les premiers médicaments ne protégeaient les animaux que durant une courte période ¹². Les cheptels menacés, loca-

⁹ Le centre zootechnique de Ngaoundéré fut créé en 1933 (affectation d'un vétérinaire militaire), juste après celui de Maroua.

¹⁰ Une direction de secteur d'élevage comporte des bureaux, une clinique vétérinaire et une pharmacie. L'ensemble est réuni dans un seul bâtiment pour les dispensaires. Quant aux parcs de vaccination, ils se limitent à des couloirs de contention des animaux et à un petit bâtiment pour préparer les vaccins.

¹¹ La plupart de ces équipements furent construits au cours des années 1960, sur crédits FED (Fonds européen pour le développement), ce qui aboutit à un quadrillage serré de la région d'élevage, plus dense que celui des dispensaires de santé.

¹² Un mois avec la Trypadine.

lisés sur Tibati et au sud de Meiganga, n'étaient pas très nombreux. Par exemple, le lamidat de Tibati ne comptait que 20 000 bovins au début des années 1950 sur les 500 000 de l'Adamaoua.

À la fin de la période coloniale, les traitements contre la trypanosomose ont déjà nettement augmenté : 117 000 animaux sont ainsi traités en 1960. Les rapports du Service d'Élevage parlent de « recrudescence » (1957) ou de « regain d'importance » (1960). Surtout, les troupeaux de Tibati et de Meiganga ne sont plus les seuls touchés ; s'y ajoutent ceux de Tignère et de Ngaoundéré. Un rapport d'experts fait état d'une « extension » de la maladie contre laquelle « une lutte particulière serait à organiser » (Seressa 1961). Les vétérinaires misent sur l'utilisation de médicaments de plus en plus efficaces pour guérir les animaux mais ils doivent parfois les retirer, par suite d'effets négatifs à long terme (acquisition d'une résistance par les parasites).

En 1963, un arrêté est pris par le Secrétariat à l'Élevage « portant déclaration d'infection de trypanosomiase bovine » d'un secteur de l'Adamaoua. De façon significative, ses limites ne concernent plus le sud du plateau mais le nord, dans la vallée du Faro, à cheval sur les territoires de Ngaoundéré et de Tignère. L'arrêté décide des mesures à prendre : traitements réguliers mais gratuits auxquels les éleveurs devront soumettre tous leurs animaux.

Le rapport Seressa proposait, dès 1961, une lutte systématique contre ce fléau de l'élevage par des interventions régulières sur les troupeaux : contrôle avant le départ en transhumance ; traitement de tous les animaux malades en cours de transhumance par des équipes mobiles ; nouveaux traitements en retour de transhumance des animaux malades. Mais le rapport exprimait un regret : « une telle campagne n'est malheureusement pas possible avec les moyens dont dispose actuellement le Secteur d'Élevage ». C'est pourtant la procédure qui est engagée à partir de 1967 : deux traitements systématiques, chaque année, de tout le cheptel de l'Adamaoua, avant le départ et après le retour de transhumance. Seule, la surveillance des animaux en cours de transhumance est laissée de côté.

Cette entreprise représente un effort considérable : achats massifs de produits, organisation des campagnes de traitement, recrutement et équipement d'équipes d'intervention, mobilisation des éleveurs pour rassembler leur bétail aux parcs de traitement. La trypanosomose est, dès lors, classée comme « le fléau n° 1 » de l'élevage en Adamaoua

(1974). Deux fois par an, 300 000 puis plus de 400 000 têtes sont traitées. Les difficultés d'organisation les plus grandes se posent lors du traitement avant la transhumance. En effet, il faut disposer des produits et intervenir rapidement car, certaines années, les éleveurs sont pressés de partir. Jamais les vétérinaires n'avaient pris en charge des effectifs de bétail aussi nombreux. Durant toutes ces années, les relevés qu'ils dressent, pour chaque parc de traitement, constituent des documents statistiques remarquables sur les effectifs de cheptel totaux et par éleveur.

Mais bientôt, le service d'Élevage s'essouffle dans cette tâche. En 1974, les effectifs traités n'atteignent parfois (ainsi, sur Ngaoundéré) que la moitié de ceux de l'année précédente. Dans plusieurs secteurs, l'alternance de traitements préventif et curatif n'est plus efficace car les animaux retombent déjà malades entre-temps. Dès lors, des éleveurs perdent confiance. Sur Ngaoundéré, le traitement préventif n'est encore accepté en 1974 que dans les secteurs indemnes de mouches tsé-tsé (Tourninal, Dibi, Mangom).

Les traitements réguliers ont d'abord réussi à maintenir l'élevage en zones infestées mais de façon provisoire car l'infestation n'a fait que s'accroître. Une fois les animaux assurés d'une protection vétérinaire, des éleveurs n'ont pas hésité à les renvoyer en transhumance dans les secteurs à glossines, par exemple dans la plaine koutine au nord de Tignère. Les retours de transhumance ont alors entraîné à nouveau des mouches sur le plateau¹³. Quant au maintien de troupeaux en pâturages déjà infestés, il a accéléré le cycle de transmission des parasites, des vecteurs aux hôtes. L'infestation atteint bientôt une telle intensité qu'il faut renouveler 4 fois par an des injections de produits trypanocides. En 1974, le service d'Élevage admet, dans son rapport annuel, que les éleveurs s'enfuient des pâturages à forte densité de glossines. C'est un constat d'échec. De fait, jamais l'extension des glossines n'a pris une ampleur aussi grande qu'entre 1962 et 1973 : de 20 à 40 km à l'intérieur du plateau. Les années suivantes,

¹³ Lorsqu'une saison sèche se prolonge (par exemple en 1972-1973), les transhumants dont les animaux ont reçu un traitement entrent carrément en zone infestée de glossines mais ils subissent, un peu plus tard, des pertes.

les interventions vétérinaires diminuent en effectifs traités (de 100 000 à 200 000 têtes deux fois par an au début des années 1980) : elles ne portent plus que sur les animaux malades et deviennent payantes. En fait, une autre stratégie de lutte est adoptée pour en finir avec cette menace.

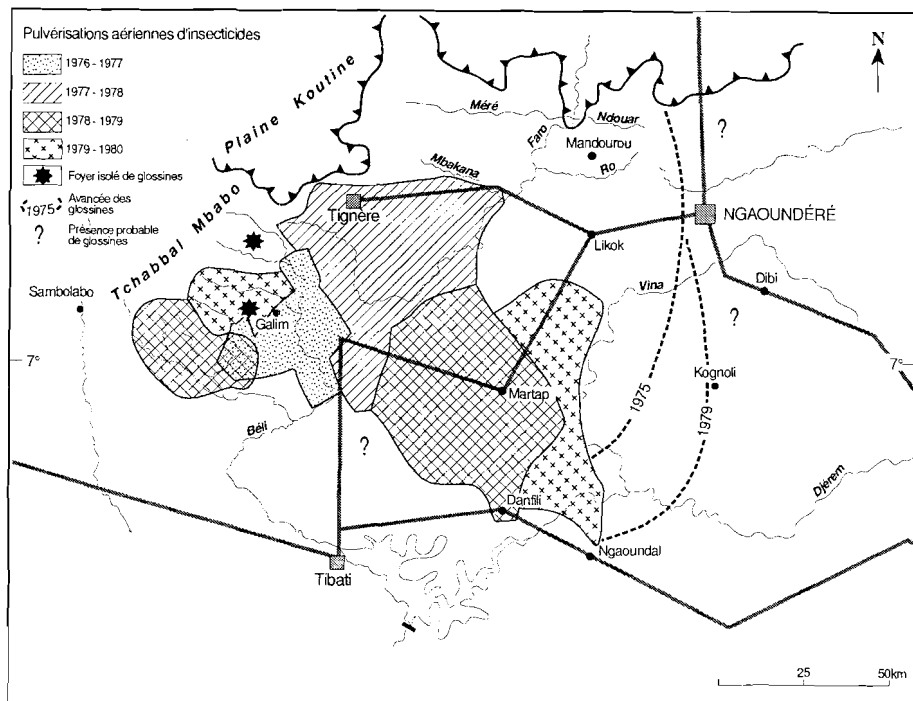
L'élimination des glossines par pulvérisation d'insecticides (1976-1994)

Le traitement des animaux contre la trypanosomose n'est qu'un palliatif tant que des insectes vecteurs continuent de leur transmettre des parasites. En l'absence persistante de vaccin, les spécialistes des glossines estiment, au début des années 1970, que la solution radicale consiste à éradiquer les vecteurs. La pulvérisation d'insecticides, à l'aide d'hélicoptères, est devenue une technique performante. Des produits efficaces, car de longue rémanence, sont alors mis sur le marché.

Le principe consiste à épandre ces insecticides par pulvérisation aérienne au cours de la saison sèche. À cette époque de l'année, les glossines (même celles dites de savane comme *morsitans*) se concentrent dans les îlots de végétation boisée, en particulier le long des cours d'eau. Il n'est donc pas nécessaire de couvrir toute l'étendue des pâturages.

Une prospection entomologique en 1974 et 1975 confirme l'extension de l'aire infestée au nord de l'Adamaoua. À partir de ces données, il est décidé de traiter d'abord la périphérie de la poche glossinaire puis de progresser d'année en année vers le nord où les mouches seraient finalement contenues par une « barrière ». De 1976 à 1985, de 30 000 à 50 000 ha sont ainsi traités chaque année, ce qui permet d'assainir des pâturages dont l'étendue varie de 100 000 à 300 000 ha, selon la densité du réseau hydrographique et de la végétation (fig. 3 et 4). C'est une opération encore plus ambitieuse que la précédente, par les techniques mises en œuvre et leur coût : plus de 7 milliards de francs CFA en une dizaine d'années.

Au terme de cette période, l'éradication des glossines a permis de récupérer 1,5 million d'hectares de pâturages. Même si l'évaluation des surfaces libérées peut donner lieu à des manipulations carto-



■ Figure 3

Pulvérisation d'insecticides et glossines
à la fin des années 1970 en Amadaoua.

graphiques, le coût de l'opération est élevé mais pas exorbitant ¹⁴. Le principal handicap tient dans une incapacité à maîtriser l'infestation des glossines et à l'enrayer complètement. Au fur et à mesure que les campagnes se succèdent, les responsables se rendent compte que l'aire infestée s'étend. Il leur faut donc intervenir sur des espaces beaucoup plus vastes que ceux prévus :

– en 1979, trois ans après le début des pulvérisations aériennes, on découvre que les glossines gagnent le bassin du Djérem (Kognoli,

¹⁴ Chaque hectare de pâturage rendu à l'élevage revient à 4 500 francs CFA. À raison d'une charge d'un bovin pour 3 à 4 ha, le coût s'établit à 15 000 francs CFA par animal. En tenant compte des prix du bétail au début des années 1980, 2 animaux adultes vendus (120-140 000 francs CFA) pourraient couvrir les frais de récupération des pâturages nécessaires pour une dizaine de têtes.

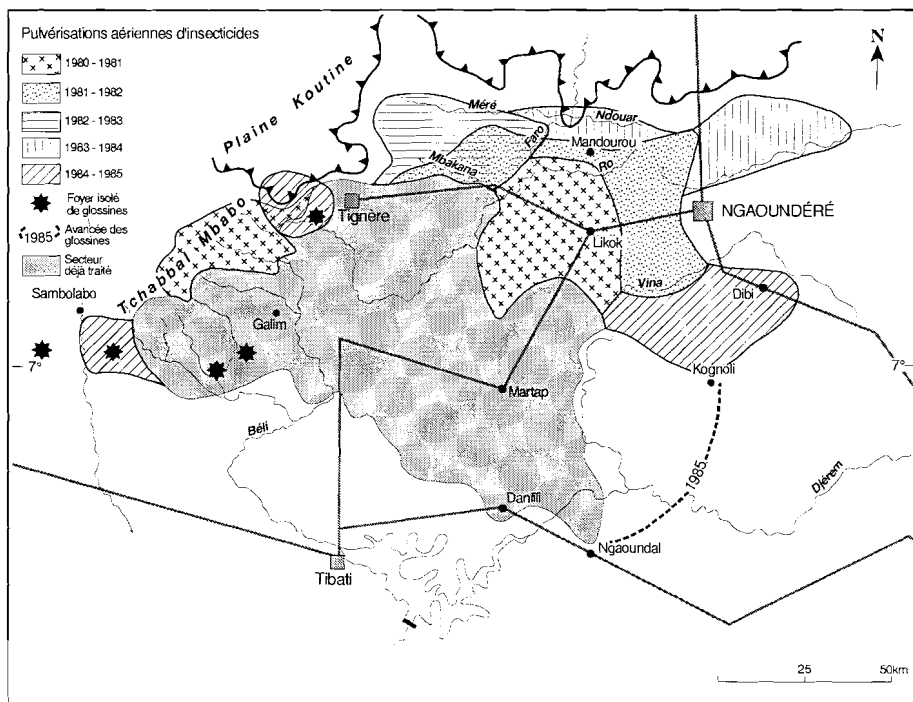


Figure 4
La lutte aérienne contre les glossines
au début des années 1980 en Amadaoua.

Ngaoundal, Danfil), ce qui implique une avance de 20 à 30 km par rapport à 1975. De même, un foyer de mouches tsé-tsé se déclare au pied du Tchabbal Mbabo, dans une zone déjà traitée. Les années suivantes, les hélicoptères opèrent donc plus loin vers le sud (Ngaoundal en 1979-1980) et reprennent une série de pulvérisations d'insecticides au pied du Tchabbal Mbabo ¹⁵;

– à partir de 1982, les hélicoptères interviennent surtout au nord d'une ligne Ngaoundéré-Tignère (Mandourou, Méré, Tchabbal Gandaba), afin d'abaisser une forte pression des glossines qui rend vulnérable l'aire assainie sur le plateau. Mais un nouveau foyer de glossines reprend au pied du Tchabbal Mbabo (Mayo Dankali, Djem) : quelques

¹⁵ Ils traitent à nouveau Djem en 1978-1979, Wogomdou en 1979-1980, Garbaya en 1980-1981.

glossines capturées en 1982-1983 puis une forte infestation l'année suivante (fig. 4). Dès lors, ce secteur est encore traité et il continue de l'être chaque année jusqu'en 1987 car l'infestation recommence chaque fois quelques mois plus tard. Ainsi, non seulement l'aire assainie reste-t-elle cernée de mouches tsé-tsé mais des foyers d'infestation ne cessent de renaître. Comme ils menacent de s'étendre rapidement, les responsables sont contraints d'intervenir sur les mêmes pâturages d'une année à l'autre.

Alors que les conséquences écologiques de l'opération n'étaient pratiquement pas prises en compte au début, elles deviennent de plus en plus contraignantes. Des épandages répétés d'insecticides à courts intervalles provoquent des mortalités dans la petite faune d'insectes puis celle d'animaux insectivores. De même, des traitements ciblés sur les galeries forestières entraînent des concentrations de produits insecticides à la surface de l'eau qui deviennent mortelles pour la faune aquatique, surtout en petites rivières. Les risques écologiques liés à l'utilisation massive d'insecticides ont imposé l'abandon de produits particulièrement nocifs (la dieldrine) et l'allègement du dosage d'autres produits (l'endosulfan). D'un autre côté, ces précautions ont probablement atténué l'efficacité des pulvérisations aériennes au cours des années 1980.

Au fur et à mesure que les années passent, une part plus grande des superficies traitées est constituée, en fait, d'étendues retraitées¹⁶. À la fin des années 1980, les traitements aériens dans les régions de Tignère et de Galim ne concernent plus que des réinfestations qui se répètent d'une année à l'autre. Un rapport d'activités (Ndoki 1991 : 3) parle alors d'un « cycle infernal de réinfestation et de retraitement ». Effectivement, le rythme de ce cycle s'accélère à la fin des années 1980. Les traitements renouvelés ne parviennent pourtant plus à contenir la dynamique de réinfestation. En 1990, les deux poches de Galim et de Mbakam se soudent en une aire continue qui s'étend jusqu'au nord de Banyo. Le Service de lutte contre les glossines n'évalue qu'approximativement l'ampleur des pâturages réinfestés. En 1990, il l'estime à 175-200 000 ha. En fait, 350 000 ha sont déjà perdus pour l'élevage (Boutrais 1991). La situation devient alors alarmante. Cette

¹⁶ De 12-16 % à la fin des années 1970, le taux de retraitement passe à plus de 40 % au milieu des années 1980 (Cuisance *et al.* 1987 : 35).

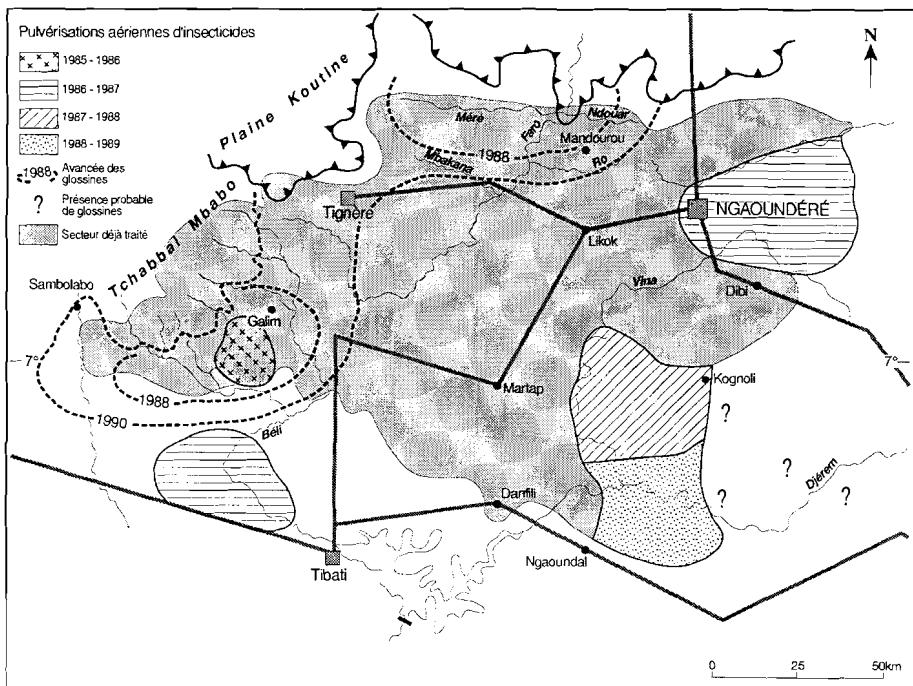


Figure 5

Pulvérisations d'insecticides et réinfestation des glossines à la fin des années 1980.

réinvasion soudaine des mouches tsé-tsé annule 15 ans d'efforts pour éradiquer le fléau (fig. 5).

L'alerte est transmise aux instances internationales de financement (Banque mondiale) qui acceptent de lancer une nouvelle campagne de récupération des pâturages de Tignère et Galim en 1991-1992, complétée par une campagne plus courte en 1994 au nord de Banyo (fig. 6). Ces interventions d'hélicoptères seront les dernières : leur financement est difficilement obtenu, face à la pression de mouvements écologistes américains ; le coût d'utilisation des hélicoptères devient toujours plus onéreux ; l'étendue à sauvegarder est immense (plus de 2 millions d'hectares) si bien que les derniers traitements ressemblent à du saupoudrage. En fait, personne ne croit plus à l'efficacité sur le long terme de cette méthode de lutte contre les glossines. Autant le recours à l'hélicoptère et à des insecticides très

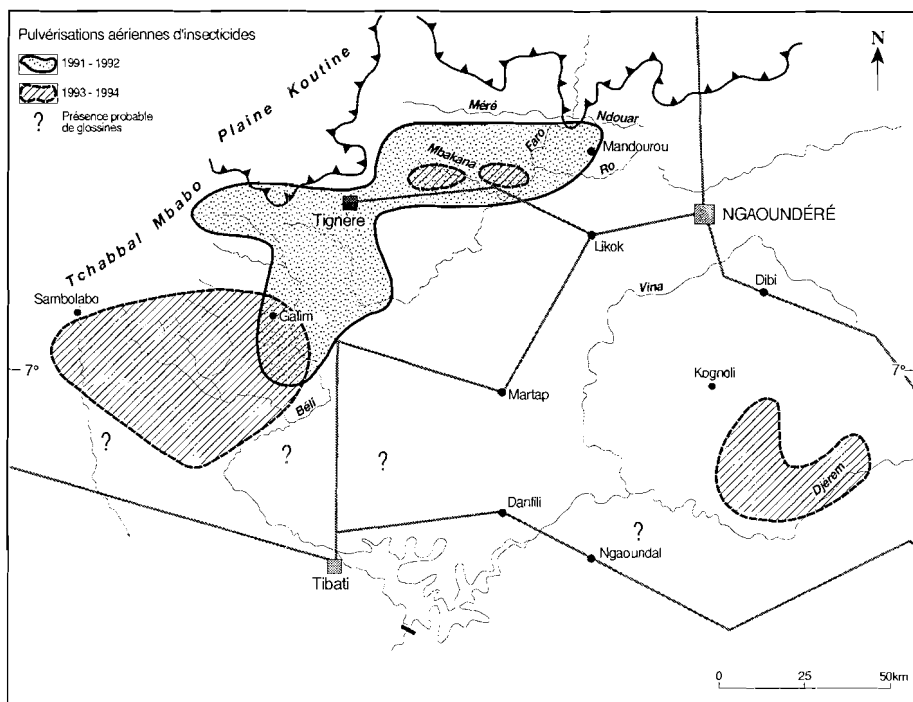


Figure 6
Dernières pulvérisations aériennes d'insecticides.

actifs était valorisé au début des années 1970, autant il est critiqué deux décennies plus tard mais davantage dans les instances internationales qu'au Cameroun même. Aussi, à partir de 1990, des alternatives à la pulvérisation aérienne sont-elles recherchées.

Échecs et réussites d'alternatives aux hélicoptères

À mesure que l'efficacité des épandages aériens d'insecticides est mise en doute et que les moyens financiers diminuent, des techniques alternatives sont envisagées. D'abord des épandages au sol des mêmes insecticides sont effectués à partir de 1984. Des équipes de manœuvres sont alors engagées et, munies de pulvérisateurs à dos, elles interviennent le long de galeries forestières. Le coût de cette technique

n'étant pas négligeable, on n'y a recouru qu'en appui aux hélicoptères, aux limites de l'aire assainie, pour abaisser la pression des glossines. Mais il est difficile de retraiter chaque année de grandes surfaces (100 km de Tignère à Mounguel) par des équipes de manœuvres. De plus, les critiques émises à l'égard des insecticides restent valables à l'encontre d'épandages au sol.

La capture des glossines

À la fin des années 1980, des experts proposent une véritable alternative, avec la pose de pièges et d'écrans anti-glossinaires. La technique consiste à installer en brousse des armatures couvertes de tissus aux couleurs sombres qui attirent les mouches tsé-tsé mais qui, imprégnés d'insecticides, les tuent. C'est une intervention beaucoup plus « douce » que la destruction de toute une faune d'insectes. D'abord utilisée contre des glossines de rivière, la technique est améliorée pour devenir également efficace contre celles de savanes (Cuisance 1989).

Des écrans sont posés aux environs de Ngaoundéré (Dibi, Tourningal) en 1983 puis en 1984 et surtout en 1985. Il ne s'agit encore que d'essais mais, malgré des résultats encourageants, la technique n'est pas généralisée. Pour être efficaces, les écrans doivent être imprégnés régulièrement en produits insecticides, ce qui n'a pas été le cas. Même la remise en état des écrans déchirés ou tombés à terre n'a pas été assurée. Les responsables se sont plaints de vols effectués par des éleveurs qui ont transporté des écrans près de leurs campements.

Ces déconvenues découlent de la conception qui a présidé à l'opération. Les éleveurs n'ont pas été sollicités pour la prendre en charge (surveillance, entretien, ré-imprégnation des écrans) ni même associés à sa mise en place (explication des objectifs, sensibilisation au bon état des écrans). L'affaire a été conduite par le Service de lutte contre les glossines (MSEG) qui engage périodiquement des équipes de manœuvres transportées en brousse. Ensuite, une série d'aléas (manque de financement, pannes de véhicules) n'a pas permis d'assurer un entretien régulier des écrans. Le refus d'impliquer les éleveurs est adopté dès le début et justifié, ensuite, par un comportement jugé comme irresponsable ou délictueux. Pourtant, des éleveurs de l'Adamaoua sont sédentaires en saison des pluies et intéressés par la

salubrité de leurs pâturages. Certains ont pris l'initiative de récupérer du matériel qu'ils considéraient comme abandonné en brousse.

Le principe d'une installation en régie des écrans se justifie mieux en secteurs presque vides d'habitants. C'est le cas de la périphérie de l'aire assainie où une barrière était prévue depuis les années 1970. On s'est longtemps demandé quel dispositif pourrait jouer un rôle d'écran à la poussée des glossines. Le déboisement d'une clairière de 20 km de long n'a pas été poursuivi car, en l'absence d'installation de cultivateurs, elle devait être nettoyée chaque année. L'épandage répété de produits insecticides sur une bande plus ou moins large fut la solution adoptée pendant les années 1980 mais elle ne peut être prolongée indéfiniment. C'est pourquoi la pose de plusieurs lignes d'écrans est proposée (Cuisance *et al.* 1987).

Pourtant, à la fin des années 1980, cette barrière protectrice n'a plus de raison d'être puisque les glossines ont déjà réenvahi des secteurs en deçà de son emplacement. C'est seulement après la récupération des pâturages, en 1991-1992, que la question de la barrière se trouve à nouveau posée. Des pistes sont ouvertes et des écrans (1 000 en 1993 et 3 000 en 1994) disposés de part et d'autre. Des équipes de manœuvres sont encore recrutées mais elles n'interviennent pas régulièrement. Les écrans sont laissés en pleine brousse, sans contrôle durant plusieurs mois. Les herbes poussent et envahissent les aires aux abords des écrans, perdus dans la végétation. Au début de la saison sèche 1994-1995, les premiers feux de brousse embrasent les tissus encore en place. En quelques jours, des milliers d'écrans sont ainsi détruits. C'est un échec, attestant une nouvelle fois l'incapacité d'un service étatique à assurer la maintenance d'un grand dispositif de lutte anti-glossinaire.

L'imprégnation des animaux

L'imprégnation du pelage des animaux est une technique relativement ancienne contre les tiques en savanes mais elle supposait un équipement lourd en bains détiqueurs, seulement accessible aux grands élevages des ranchs. La diffusion de pulvérisateurs portables rend cette méthode plus abordable aux petits éleveurs. De plus, la mise au point de nouvelles formulations de produits, dites « pour on », efficaces contre les glossines a changé complètement les données du

problème. Au lieu de protéger les animaux des glossines, ce sont les animaux eux-mêmes qui deviennent des pièges vivants et mobiles pour ces insectes piqueurs.

Il est curieux qu'au début, les experts n'aient pas accordé un grand intérêt à ces nouveaux produits (Cuisance *et al.* 1987 : 122). Leur emploi n'est alors proposé qu'en complément aux pièges et écrans (Cuisance 1989 : 32). Il est vrai que plusieurs contraintes semblaient limiter cet emploi : la nécessité d'intervenir sur beaucoup de bétail de façon simultanée, des dosages et des rythmes d'application à bien respecter, des prix peu accessibles aux éleveurs. Les premières conditions supposent une formation et une discipline d'action qui se trouvent contredites par l'idée répandue d'éleveurs individualistes et illettrés.

En fait, les craintes et réticences des experts se sont avérées largement exagérées. En 1990, le service de lutte contre les glossines teste un nouveau produit insecticide à enduire, sur des troupeaux dans la région de Galim. Cette région venant d'être réinfestée, les éleveurs y sont très sensibles au péril glossinaire : seuls quelques-uns acceptent de maintenir leurs animaux sur place pour les besoins de l'expérimentation. Pourtant, ils passent la saison des pluies sans dommage. Dès lors, le responsable recommande cette technique pour les animaux de boucherie expédiés vers le sud et pour ceux qui, bien gardés, évoluent par groupes compacts en pâturages infestés. Or, ces conclusions prudentes se trouvent rapidement dépassées par les éleveurs, convaincus de l'efficacité du produit. Ils s'organisent pour l'acheter à Douala ou à Garoua. Le retentissement du nouveau produit contre les mouches tsé-tsé est considérable parmi les éleveurs qui l'appellent le « remède de Galim ». Seuls, le prix et les difficultés d'approvisionnement limitent son adoption (Boutrais 1991 : 50).

En 1992, des essais de nouvelles marques sont effectués sur des troupeaux situés en secteurs à haut risque glossinaire, au nord de Banyo. À nouveau, de bons résultats sont obtenus. Dès lors, les éleveurs disposent d'une gamme variée de produits à enduire sur les animaux, ce qui réduit les risques de pénurie. Chaque année, de nouvelles marques apparaissent sur les marchés, ce qui contribue à faire baisser les prix mais complique les choix et les préparations.

En 1994, l'utilisation des nouveaux insecticides sur les animaux tend à se généraliser en Adamaoua, avec encore de fortes disparités selon

les conditions d'approvisionnement et la gravité de la menace glossinaire. Une majorité d'éleveurs est désormais convaincue de l'efficacité des nouveaux traitements (Boutrais 1995 : 35). Cependant, la dévaluation du franc CFA a provoqué une flambée des prix de ces produits. Les éleveurs s'y adaptent par un sous-dosage et une application sélective dans les troupeaux, toutes pratiques contraires aux prescriptions.

Malgré un début de réinfestation de la vallée du Faro en 1994 (Manang), la menace glossinaire ne semble plus aussi grave qu'autrefois. Certes, cela ne veut pas dire qu'il n'existe plus de foyers de mouches tsé-tsé sur le plateau mais les éleveurs peuvent, désormais, « casser » les plus fortes infestations. D'un autre côté, les pratiques des éleveurs ne permettront pas d'éliminer complètement les glossines. L'élevage en Adamaoua devra s'adapter encore longtemps à la menace glossinaire.

Les éleveurs face à la menace glossinaire

Les nombreux déboires subis dans la lutte contre les glossines ont été accompagnés d'une série de remises en cause. La plus évidente a concerné la conception même de cette lutte contre une menace qui a pesé sur l'élevage durant plusieurs décennies.

De la primauté technique à la mobilisation des éleveurs

Au début, les opérations étaient conçues dans une optique uniquement technicienne. Le problème dépassait tellement les compétences des éleveurs traditionnels qu'il s'agissait d'y suppléer, en recourant aux techniques les plus efficaces donc les plus modernes. Les éleveurs n'étaient pas sollicités pour fournir de la main-d'œuvre ni des contributions financières. Ils n'étaient même pas consultés pour donner un avis quant à la pertinence des actions entreprises. Ils recevaient seulement des ordres pour faciliter le déroulement des opérations : amener

le bétail aux parcs de traitement, déplacer les troupeaux des périmètres prévus d'aspersion d'insecticides. Décidées en haut lieu et organisées par le service d'Élevage, ces actions reflétaient la prééminence des décisions étatiques. Dans ce contexte, les populations assistaient seulement au déroulement des campagnes de lutte. De même, une meilleure connaissance des sociétés locales, notamment des éleveurs, n'était pas indispensable pour le succès de l'entreprise. De fait, des recherches en sciences sociales n'étaient pas sollicitées. Tout au plus, elles n'interviendraient qu'à une phase ultérieure, lors de l'aménagement des espaces reconquis.

Le changement de conception date de la faveur de techniques alternatives aux grandes pulvérisations aériennes d'insecticides. Les nouvelles méthodes de lutte supposent un concours au moins passif (pour les écrans et les pièges) ou même actif (imprégnation du pelage des animaux) des éleveurs. Dès lors, des enquêtes sociologiques sont considérées comme indispensables pour mieux évaluer la réceptivité, les disponibilités ou la « participation potentielle » des éleveurs (Cuisance 1989 : 20). Lorsqu'à son tour, la barrière d'écrans devient illusoire, la mobilisation des éleveurs reste le seul moyen de sauvegarder le bétail. L'organisation des éleveurs en groupements de défense des pâturages ou en « comités de vigilance » est alors activement prônée. C'est un retournement complet de conception qui entraîne, soudain, une demande d'enquêtes sociologiques d'accompagnement.

D'une responsabilité à une autre

Une autre changement important au cours de cette période a concerné les attributions et responsabilités des principaux acteurs impliqués : l'État, par l'intermédiaire des services techniques (le Service d'Élevage et la Mission spéciale d'éradication des glossines) et les sociétés d'éleveurs en Adamaoua. Lors de l'indépendance, l'État camerounais hérita de la charge d'assurer le bon état sanitaire du cheptel, en contrepartie du versement d'une taxe annuelle par tête de bétail. Les prestations vétérinaires gratuites s'inscrivaient dans une sorte de devoir public de soins et d'assistance au bétail. Cette responsabilité de l'administration allait très loin puisque les éleveurs n'avaient théoriquement pas le droit d'intervenir eux-mêmes sur les animaux et que les produits vétérinaires ne leur étaient pas accessibles. L'admi-

nistration, omniprésente, régulaît toute l'activité d'élevage par un corps fortement constitué de vétérinaires et d'infirmiers. En plus des contrôles sanitaires, le service d'Élevage intervenait à tous les stades de la production d'animaux : aménagement des pâturages, interventions sur la composition des troupeaux, législation sur les marchés et les expéditions de bétail. Assistés, les éleveurs se trouvaient également contrôlés, même s'ils savaient se ménager des marges de liberté.

Cette assistance administrative multiforme s'est naturellement prolongée dans la lutte contre les mouches tsé-tsé lorsqu'elles sont devenues une grave menace pour l'élevage. Au fur et à mesure que les pâturages furent assainis par des traitements aériens, l'administration les restitua aux éleveurs qui purent revenir s'y installer gratuitement et presque librement. Cette générosité des pouvoirs publics est étonnante, lorsqu'on mesure le poids financier de ces traitements pour le pays. Elle manifestait la sollicitude de l'administration à l'égard d'éleveurs considérés comme victimes d'une catastrophe écologique. Ainsi était réaffirmé le contrat d'assistance qui liait l'administration au monde de l'élevage.

La première remise importante de pâturages libérés de glossines a suscité un contentieux entre le Cameroun et le bailleur de fonds qui voulait poser, comme condition d'entrée, l'engagement dans un élevage plus moderne, encadré de techniciens et aidé par des crédits. Les autorités ont préféré laisser les éleveurs gérer librement leur activité. Elles ont ainsi confirmé les liens privilégiés entretenus avec les éleveurs. À l'inverse, en reconduisant un élevage traditionnel, elles risquaient de ne pas rentabiliser les pâturages assainis.

La bienveillance de l'administration à l'égard des éleveurs commence à être remise en cause lors des réinfestations de pâturages. Plutôt que d'incriminer des défaillances techniques (alors que les premiers experts admettaient que des glossines avaient pu survivre aux pulvérisations d'insecticides), les responsables ont mis ces échecs sur le compte des éleveurs. Par leurs transhumances en dehors des secteurs assainis ou la divagation d'animaux non gardés, ils contribueraient au retour des glossines et compromettraient les efforts d'éradication. Dès lors, les experts et des responsables camerounais portent des jugements sévères sur les éleveurs de l'Adamaoua dont le comportement serait responsable de la plupart des réinfestations (Ndoki 1996 : 26). Manque de respect des limites de pâturages autorisés, absence de conscience du

coût des pâturages récupérés : les éleveurs devraient être contrôlés et sensibilisés à la menace glossinaire. Selon ces nouvelles conceptions, c'est l'assistance complète dont ils ont bénéficié qui a conduit les éleveurs à des comportements irresponsables. Pour y remédier, il convient de les faire participer financièrement à l'effort de récupération des pâturages. Dès lors, une taxe sur la zone assainie (200 francs CFA par tête de bovin) est instituée par une loi de 1989. Perçue une seule année (à cause des réinfestations foudroyantes dès l'année suivante), cette taxe provoque de longs contentieux entre responsables camerounais. Bien que légale, elle n'a plus été exigée des éleveurs. Il n'en reste pas moins que pour le service d'éradication des glossines, beaucoup d'éleveurs sont encore des gens indisciplinés, voire des fraudeurs, responsables des échecs devant les glossines.

Autrefois marginalisés par des interventions uniquement techniques et des actions d'assistance multiforme, les éleveurs se trouvent maintenant au centre d'un enjeu : assurer la permanence de l'assainissement des pâturages. De l'avis de tous les experts, elle ne peut être acquise sans un engagement des éleveurs. Tel est devenu le discours officiel mais il reste à déterminer quelle forme cet engagement devrait prendre : une contribution financière pour aider le Service de lutte contre les glossines ou une intervention directe de chaque éleveur avec des produits sur ses animaux ?

Conclusion : prospérité actuelle mais fragilité à long terme de l'élevage bovin

L'histoire récente de l'élevage en Adamaoua illustre l'évolution des conceptions dominantes en matière de développement et la nécessité d'une prise en compte plus globale des problèmes d'environnement. Face à la menace glossinaire, les responsables camerounais, relayés par les bailleurs de fonds, ont répondu par les techniques les plus sophistiquées à chaque moment. Ces options techniciennes faisaient l'impasse sur les éleveurs, les systèmes d'élevage, les modalités

d'occupation de l'espace. L'invasion glossinaire du plateau était interprétée comme une nouvelle maladie du bétail qu'il s'agissait seulement de guérir ou d'éradiquer. Au contraire, l'extension des glossines est l'indicateur d'un changement important mais peu perceptible car progressif de l'environnement. L'emboisement et le reboisement des pâturages en constituent l'élément décisif pour les glossines. Les témoignages des anciens sur les paysages d'autrefois du plateau se trouvent confirmés par des mesures effectuées en station d'élevage durant de longues périodes : une fois soumises continuellement à de fortes charges en bétail, les savanes de l'Adamaoua tendent à devenir boisées (Rippstein 1985). À cette dynamique végétale commune à toutes les savanes soudaniennes s'ajoute en Adamaoua une sorte de défaillance du peuplement pour maintenir la salubrité pastorale. Bien que des études en démographie historique fassent défaut, malgré les essais de J. Hurault (1986) à l'ouest de l'Adamaoua, il est probable que le plateau s'est dépeuplé depuis le début du siècle. Si quelques villes ont grandi, les campagnes se sont vidées d'habitants, notamment à l'écart des routes. La diminution de la population agricole, en particulier la presque disparition des descendants des anciens esclaves des Fulbe, s'est traduite par une perte d'influence anthropique sur le milieu. La tendance naturelle de ces savanes vers une reforestation serait moins freinée qu'autrefois par l'occupation humaine. L'invasion glossinaire agit alors comme le révélateur d'un long dépeuplement rural.

Aujourd'hui, la diffusion des nouveaux produits insecticides applicables sur les animaux écarte provisoirement la menace des glossines. C'est, à nouveau, une période d'expansion de l'élevage bovin, encouragée par un contexte commercial favorable. La prospérité de l'élevage en Adamaoua dépend désormais des facilités d'accès aux produits insecticides et de leur emploi régulier. Dans la région de Ngaoundéré, où l'approvisionnement est relativement aisé, les effectifs de cheptel progressent rapidement depuis une dizaine d'années. Avec le retrait du Service d'Élevage, des statistiques manquent mais les témoignages concordent pour estimer que le cheptel n'a jamais été aussi nombreux. Avec cette prospérité, les éleveurs oublient la menace glossinaire et l'incertitude des décennies passées. Pour eux, c'est une question résolue, si ce n'est résolue. Pourtant, les données fondamentales du problème écologique sont toujours actuelles : envahissement ligneux des pâturages, sous-peuplement agricole des

campagnes. S'y ajoute maintenant un surpâturage manifeste dans certains secteurs, situation qui poussera à entreprendre des transhumances de plus en plus lointaines et risquées. Que se passerait-il si les nouveaux produits insecticides venaient à perdre de leur efficacité ?

Bibliographie

AITCHISON P.J., GLOVER P.E., 1970 —
Tsetse and trypanosomiasis. In *The land resources of North-Est Nigeria*. vol. 2. Land Resources Division, Tolworth, 83 p.

BOUTRAIS J., 1978 —
Deux études sur l'élevage en zone tropicale humide (Cameroun). Paris, Orstom, *Trav. et Doc.* n° 88, 194 p.

BOUTRAIS J., 1983 —
L'élevage soudanien : des parcours de savanes aux ranchs (Cameroun-Nigeria). Paris, Orstom, *Trav. et Doc.* n° 160, 148 p.

BOUTRAIS J., 1991 —
Les populations pastorales et les glossines en Adamaoua (Cameroun). rapport IEMVT, 64 p., cart. dépl.

BOUTRAIS J., 1992 —
Zébus, mouches tsé-tsé et techniciens en Adamaoua camerounais. In Robineau C. (ed. sc.) : *Les terrains du développement ; approches pluri-disciplinaires des économies du Sud*, Paris, Orstom, Didactiques : 235-252.

BOUTRAIS J., 1995 —
Les éleveurs de la zone tampon au nord de l'Adamaoua (Cameroun). rapport Cirad-EMVT, 59 p.

CUISANCE D. *et al.*, 1987 —
Lutte contre les glossines ; bilan et perspectives. rapport BDPA.

CUISANCE D., 1989 —
Le piégeage des tsé-tsé. *Études et synthèses de l'IEMVT*, n° 32. 172 p.

CUISANCE D., 1989 —
La lutte contre les glossines dans l'Adamaoua (Cameroun) ; compte-rendu de situation en février 1989 et proposition de programme. Maisons-Alfort, IEMVT, 33 p., cart. dépl.

HURAUULT J., 1986 —
Les anciens peuplements de cultivateurs de l'Adamaoua occidental (Cameroun-Nigéria) ; méthodologie d'une approche spatiale. *Cah. Sci. hum.*, 22 (1) : 115-145.

LEFEVRE, 1930 —
L'élevage dans la circonscription de Ngaoundéré. *Cameroun agricole, forestier, minier*, n° 2 : 23-29.

MOHAMMADOU E., 1978 —
Les royaumes foulbé du plateau de l'Adamaoua au XIX^e siècle. Tokyo, ILCA, 439 p.

NDOKI J., 1990, 1991, 1996 —
Rapports d'activités de la MSEG (Mission spéciale d'éradication des glossines). Ngaoundéré.

RIPPSTEIN G., 1985 —
Étude sur la végétation

de l'Adamaoua ; évolution, conservation, régénération et amélioration d'un écosystème pâturé au Cameroun. *Études et synthèses de l'EMVT*, n° 14, 366 p.

SERESA, 1961 —
Enquête socio-économique sur l'élevage dans l'Adamaoua (Cameroun). Rapport C.E.E, 132 p.

The Nigerian National Livestock Resource Survey

A Personal Account

Roger Blench

Introduction

Livestock has historically constituted one of Africa's major economic resources in terms of the livelihoods of its populations, but has remained the poor stepchild of mining and crop production in terms of its contribution to trade and export. This is because livestock has largely resisted transfer from the traditional sector to modern production methods, especially in West-Central Africa. Indeed, throughout most of this region, the majority of the livestock, especially cattle, are managed by a single ethnic group, the Fulbe, who have largely retained a pastoral system (Blench, 1990, 1999a).

The poor yields and extremely low offtake from traditional production systems have been a source of frustration to development initiatives from the early colonial period. A series of attempts to improve on traditional management through ranching and intensive production strategies have an unblemished record of failure (Dunbar 1970). The conclusion, drawn both by NGOs and multi-lateral agencies such as the World Bank, was that a more likely route to success would be through working with traditional pastoralists. Although there is a long anthropological tradition of descriptive ethnography of pastoralism in West Africa, this literature generally includes very little quantitative information, either in terms of the productivity of livestock within these systems or the numbers and types of animals produced in

The following are expansions of the main acronyms used in the present document :

FAO	Food and Agriculture Organisation
FDL&PCS	Federal Department of Livestock and Pest Control Services
FGN	Federal Government of Nigeria
IBRD	International Bank for Reconstruction and Development
ILCA	International Livestock Centre for Africa
LIMECU	Livestock Monitoring, Evaluation and Co-ordination Unit
NLPD	National Livestock Projects Department
NNLRS	Nigerian National Livestock Resource Survey
RIM	Resource Inventory and Management
SAP	Structural Adjustment Programme
SLDP	Second Livestock Development Project
SRF	Systematic Reconnaissance Flights
TLDP	Third Livestock Development Project

Administrative Divisions

Subsequent to the fieldwork discussed in this paper, Nigeria has twice created more States. Gongola State was split into Adamawa and Taraba states, Borno into Borno and Yobe. In September 1996, the Federal Government embarked on another round of State and Local Government creation, and there is no reason to think this process has halted. In the face of this administrative instability, the States referred to in the text are those that existed at the time of the surveys reported here.

particular ecological zones. In planning terms, therefore, a major information lacuna was held to exist.

Enumerating and describing highly mobile populations, especially those who have reasons to be suspicious of the motives of central government, is a challenging technical task (Blench 1994). However, it is also an ambiguous political act; very often governments do not really want to know the answers to some of the questions they purport to ask. Nation-states have an investment in "their" resources and pastoralists who treat borders as porous and to be crossed at will seem to contradict the process of constructing national identity (Blench 1996). If livestock populations are used to calculate revenue allocations to regional veterinary departments, and an objective survey comes up with figures at variance with those established by interpersonal negotiation then the temptation will be to reject or ignore the results of that survey.

It was in this context, an absence of reliable quantitative information about the traditional sector, that the Nigerian National Livestock Resource Survey (NNLRS) was commissioned. Originally conceived as a technical exercise to backstop the World-Bank funded Third Livestock Development Project, it rapidly took on a strong political colouring. The survey took place between 1989 and mid-1991, and the final report was eventually accepted by the Federal Government in late 1992 and printed in 1993. In mid-1993, a preparation mission, co-ordinated by FAO/CP for the World Bank went to Nigeria to prepare a Third Livestock Development Project. This paper¹ is an informal account of the survey, focusing on the chronology and methods, as well as the attitude of the Federal Government of Nigeria to such a survey and finally the use that might be made of the results. The results provide an illuminating commentary on the value placed on such surveys by their commissioners.

Rationale and Chronology of the Project

Initial Justification

Prior to 1990, official livestock population figures for Nigeria were derived indirectly from various administrative sources. These included *jangali* tax, vaccination returns, slaughter records, trade movements and exports. Such information was prone to error, bias and

¹ Although the research on which this paper is based was conducted under the auspices of Resource, Inventory and Management (RIM) the opinions expressed here are mine alone. I would like however, to acknowledge discussions with my colleagues in RIM during the survey, principally David Bourn and William Wint, as well as the many Nigerian Government officials who provided valuable insights into the workings of the State and Federal bureaucracies. The desk officers working for the World Bank during the course of both the NNLRS and the subsequent FAO/CP mission were extremely helpful in explaining the long-term strategy underlying livestock development in Nigeria. I have also benefited from discussions with colleagues in both FAO and the World Bank about the outcome of the appraisal mission.

manipulation and its interpretation was therefore highly problematic. Data collection was rarely standardised or methodical and any given statistic was usually incomplete. Unverifiable assumptions had then to be made about the proportion of the total population represented. A further inadequacy is that only certain species of livestock were included (Colville and Shaw 1950; Fricke 1979).

Given these uncertainties, together with the fact that estimates of current livestock populations are extrapolated from old data, it is not surprising that such estimates have always been viewed with a degree of scepticism. Nevertheless, as soon as official population figures appear in print, they are widely quoted, and acquire a spurious credibility. Typically, for example, the Nigerian government will submit livestock numbers to FAO's annual statistical synopses. Failures to submit further figures are covered by FAO extrapolating growth from what data they have using standard rates of increase. The extrapolated figures are then used in official documentation within Nigeria. In one egregious example, the cattle population of Nigeria continued to "increase" during rinderpest period of 1984-1985, when perhaps up to a third of animals died.

The NNLRS was conceived in the early 1980s as a replacement for these estimates, to be based on an objective, repeatable methodology. The original inspiration was low level aerial survey using Systematic Reconnaissance Flights (SRF). The SRF technique was originally developed for the estimation of wildlife populations in East Africa (Norton-Griffiths 1978), but was subsequently developed for the assessment of livestock populations and extended to cover a wide range of other parameters (ILCA 1981; Milligan and de Leeuw 1983; RIM 1992). A series of small-scale surveys were undertaken during the 1980s in Nigeria, mostly under the auspices of IBRD-funded livestock projects, but also through the International Livestock Centre for Africa (ILCA²). As a result, the idea grew up that it would be valuable to survey the whole country.

Such a survey was certainly necessary. Progressive growth in human population and an accompanying expansion of cultivation were

² ILCA has since been conjoined with ILRAD to form ILRI (International Livestock Research Institute), based in Nairobi.

bringing about widespread changes in the Nigerian environment. The need for accurate and up-to-date information about livestock resources was thought to be urgent: more reliable livestock population statistics and a better understanding of the changing patterns of distribution and production should be essential to more effective livestock planning.

Although the official documents of the Federal Government of Nigeria had recognised the need for an objective assessment of the distribution and abundance of the country's livestock resources, the debate about how to achieve this had not resulted in any significant plan. Eventually the requirements of an externally generated livestock project forced the issue. Without credible data, economic planning of the classic type could not go ahead and rates of return could not be calculated. As a result, the IBRD-funded Second Livestock Development Project (SLDP), stipulated that a National Livestock Resource Survey be conducted using low level aerial and complementary ground survey techniques. The Appendix gives the precise terms of reference for the project.

Chronology

The>NNLRS was initially intended to provide baseline data for the SLDP, which began in 1985. A lack of commitment of the part of FGN resulted in considerable delays and the>NNLRS eventually became preliminary to the Third Livestock Development Project (TLDP) projected for 1992-1993. Resource Inventory and Management (RIM) was commissioned to carry out a national survey of livestock resources.

The project was divided into two phases and carried out over a two-year period. The initial phase, in 1989, was a pilot study to demonstrate and develop methodologies, combining the use of low level aerial survey and complementary ground studies, suitable for application over the whole country. The pilot study report, "Livestock Resources in Niger and Anambra States, with Recommendations for the National Livestock Census" (RIM 1989), was accepted by the Government and led on to the>NNLRS.

The national survey took place throughout 1990, with periods of intensive fieldwork from January to May, and August to December. The results were processed and analysed during early 1991, and a

draft National Synthesis Report was submitted in May 1991. The training element of the project was intended to include some “on the job” training of Department staff during the survey itself, as well as a four week course on data collection and management which was given to nominated staff in June and July 1991.

As well as regular internal reporting on the progress of operations and the production of working papers on various aspects of the study, the Federal Department of Livestock and Pest Control Services organised a workshop and convened a series of meetings to discuss methods of data collection and analysis. Apart from air and ground surveys conducted directly by the contracting company, university-based consultants were commissioned to survey urban livestock. These reports were submitted to RIM throughout 1990 and into early 1991 and in some cases these were returned for clarification or re-analysis of data.

Although the commercial livestock production sector in Nigeria remains stubbornly small, it plays a large part in the imagination of livestock planners. It was originally not part of the brief for the>NNLRS, but reviewers of the draft report noted its absence in the text. It was decided that a supplementary study was required, and a nation-wide survey of commercial livestock enterprises was conducted during February and March 1992.

An additional problem created by this was that between 1990 and 1992, the number and boundaries of the States changed, hence the regional data were not strictly comparable³. In addition, economic decline and the virtual disappearance of feed subsidies meant that the numbers of animals within the commercial/intensive sector probably fell substantially within the period 1990-1992. Hence the results cannot be simply added to the>NNLRS figures for 1990.

Structure of the Final Report

These changes involved a number of amendments to the proposed outline of the report. The final version is structured as follows:

3. Cf. encadré, p. 626.

Volume I:	Executive Summary	
Volume II:	National Synthesis	Overview and animal production data
Volume III:	State Reports	Socio-economic and geographical data on individual States
Volume IV:	Urban Reports	Surveys of major urban areas
Volume V:	Atlas	Density and distribution maps of livestock numbers and livestock and related practices
Volume VI:	Commercial Producers	Listing and numbers of enterprises in the commercial sector by State

Table 1
Structure of the Final Report.

The Livestock Department was also provided with a computer database, incorporating menu-driven map displays, containing all the processed population data; and a supplementary Training Manual used during the training course, which summarises the methods of data collection, and illustrates the relevant techniques of data processing and mapping.

Methods

The principal method used was integrated air-ground survey. Aerial survey is used to establish the numbers and size of herds in open areas as well as numbers and sizes of settlements. Ground survey has a quantitative aspect, to establish the densities of species and classes of animal not visible to aerial survey, and a qualitative aspect, to explore socio-economic correlates of livestock production practices.

Low Level Aerial Survey

The aerial survey uses the technique of Systematic Reconnaissance Flights (SRF). This type of survey has been conducted in many African countries, including Botswana, Ethiopia, Kenya, Mali, Niger, Senegal, Sudan, Tanzania and Chad. Within Nigeria itself, at least sixteen separate livestock surveys, covering a total area of more 400,000 km², have taken place since 1979 (Table 2). The sample intensities were usually between 5 % and 20 %.

Site	Dates and Seasons Surveyed	Mean Area (km ²)
Abet	1979 dry and wet, 1984 dry and wet	2,475
Funa Funa	1984 dry and wet	750
Ganawuri	1984 dry and wet	800
Garkida	1983 wet, 1984 dry	1,600
Giwa Napri	1984 dry and wet	3,350
Jos Plateau	1980 dry and wet	8,600
Kurmin Biri	1979 dry and wet, 1984 dry and wet	2,500
Lafia NE	1982 dry, 1984 wet	2,300
Lafia SE	1979 dry and wet	2,325
Mariga	1979 dry and wet, 1984 dry and wet	2,750
Niger and Anambra States	1989 dry	67,000
Pambeguwa	1984 dry and wet	3,000
Sorau Grazing Reserve	1983 wet, 1984 dry	1,325
Southern Gongola State	1983 wet, 1984 dry	43,900
Sub-humid Zone	1982 dry and wet	250,000
Tegina	1984 dry and wet	3,250
Wawa Zangi	1984 dry and wet	3,750

■ Table 2
Previous Aerial Surveys of Nigerian Livestock.

For the>NNLRS, two high-wing light aircraft were flown along a series of parallel flight paths at a nominal height of 800 feet above ground level. Flight lines were spaced at 20 km intervals over the whole country, and each was divided into 20 km sectors. This created a sampling grid consisting of some 2,300 cells, each measuring 20 x 20 km in size. Observers counted all groups of livestock (outside non-pastoral settlements and their immediate environs) and rural human habitation within two ground sample strips, each nominally 500 m wide, on either side of the aircraft. Mean strip width was 508 m, which gave a sample intensity of just over 5 %.

The whole of Nigeria was surveyed from the air in the dry season, during March and April 1990. This established the southern limit of pastoral livestock distribution, as herds would in all probability move northwards at the onset of the rains. South of this boundary, the

distribution of livestock is essentially aseasonal, since village animals do not move appreciably. The wet season aerial survey, flown during September and October 1990, was therefore restricted to the northern four-fifths of the country, covering a total of 1920 grid cells and a land area of 768,000 km².

Ground Survey

There were four types of ground survey:

Village survey	livestock numbers in rural villages in relation to rooftop numbers, and recording socio-economic data
Productivity survey	gives productivity parameters for the major breeds of large livestock species
Urban survey	gives animal numbers in the larger towns
Commercial survey	estimates animal numbers in commercial enterprises

Village Sample Surveys

Site visit records established the distribution of livestock species, breeds and livestock related practices. The questionnaire recorded site location, dominant ecology and presence or absence of particular species and practices. 2148 villages were visited by ground teams to collect site visit records, representing 71 % of the inhabited grid cells. Livestock holdings and rooftop data were obtained from a total of 58,162 households within 1851 of these villages (*i.e.* 64% of inhabited grid cells).

Ground operations carried on throughout the year, obtaining the widest possible coverage, especially of the remoter regions, during the drier months, and concentrating on the more accessible areas during the rains. Village surveys were conducted in the states sequentially, as far as possible working with officials from the State Governments.

Urban Surveys

The usual methods of integrated air-ground survey are ineffective in large towns because of the diversity of housing types and impossibility

of counting rooftops during overflights. As a result it was necessary to commission specific urban surveys. In addition, since such surveys had never been conducted, prior estimates of the densities of livestock in towns varied considerably. In the event, numbers of urban livestock proved relatively insignificant.

Two pilot studies were conducted of urban livestock populations early in 1990, in the towns of Bauchi and Kaduna. This provided a model for a series of 22 other urban livestock surveys conducted by local consultants throughout Nigeria. The aim of the urban surveys was to collect data on the type, number and distribution of livestock kept within settlements whose inhabited area was greater than 10 km². Twenty four towns were chosen to reflect the different types of urban settlement and to give broad coverage of the country. Livestock populations of other large towns not surveyed were estimated by extrapolation.

Animal Production Surveys

Animal production surveys aimed to collect a representative sample of female case histories and establish productivity parameters for each of the major species and breeds of Nigerian livestock kept under traditional management. As many breeds have restricted distributions, the surveys were focused on specific regions. Herd productivity assessments were made for the following cattle breeds: Adamawa Gudali, Azawak, Bunaji, Rahaji, Sokoto Gudali, Wadara, Muturu, N'dama and Kuri; as well for sheep, goats, camels, donkeys and pigs. For further discussion of animal species and breeds see Blench (1995) and for examples of the productivity indices gained by the Mature Breeding Female History Method see Blench *et al.* (1999b).

Breed productivity information was obtained by means of inspection of individuals within herd and flocks, and by the direct questioning and recall of the owner or herdsman. Herd productivity assessment was based on the fates of all progeny from a representative sample of mature females. The method provides measures of productivity that could otherwise be obtained only by long term herd monitoring.

Commercial Sector Surveys

As with urban survey, intensive livestock enterprises cannot be captured by the sampling procedures of integrated air-ground survey. As originally proposed, this study was targeted at major commercial livestock production enterprises, defined as those registered companies with a capacity in excess of 2000 poultry, 100 pigs, or 100 cattle, on the grounds that such enterprises would be well known, easy to identify and sufficiently few in number that it would be practical to conduct a complete enumeration. Subsequently, the Technical Advisory Committee changed its recommendations and the following definitions were used for the survey :

- Poultry farms with more than 200 intensively reared productive birds
- Piggeries with more than 50 intensively reared pigs or more than 5 breeding sows
- Small ruminant production units with more than 50 sheep and/or goats, kept in an enclosed area and regularly given supplementary feeds
- Ranches specialising in cattle production with at least 50 head, or occupying a permanent enclosed site of at least 100 hectares.

Essentially these were enumerated by compiling lists available from State livestock Departments and visiting individual enterprises to establish whether they were still functioning and the numbers of animals kept. Estimates for non-visited enterprises were based on the findings of those actually seen.



Major Numerical Results

The results of the survey fill some 1000 pages of the final report and are not easily summarised briefly. The following section therefore gives only the major numerical results. Numbers of livestock kept under traditional management are summarised in two tables: Table 3 shows annual mean livestock population estimates for the whole of Nigeria divided into three parts: derived from aerial observations (Pastoral); from village surveys (Village); and from the urban livestock

Species	Pastoral	Village	Urban	Total	% SE
All Cattle	11,478,145	2,358,078	49,590	13,885,813	1.6
Muturu		114,241	931	115,172	19.5
Zebu and Others	11,473,800	2,248,182	48,659	13,770,641	1.6
Goats	1,142,154	32,287,589	1,023,981	34,453,724	2.9
Sheep	2,678,152	18,356,718	1,057,732	22,092,602	3.2
Donkeys	6,872	920,828	9,132	936,832	3.9
Horses	3,396	194,706	8,110	206,212	5.9
Camels	11,050	76,241	548	87,839	8.2
Pigs	—	3,352,560	53,821	3,406,381	6.0
Cats	—	3,092,378	173,176	3,265,554	4.4
Dogs	—	4,253,794	289,209	4,543,003	4.2
Rabbits	—	1,475,437	244,409	1,719,846	8.3
Giant Rats	—	60,848	3,585	64,433	17.6
Guinea Pigs	—	388,824	85,284	474,108	20.5
All Poultry	—	97,860,320	6,397,640	104,257,960	3.3
Chickens	—	68,244,195	4,156,661	72,400,856	3.5
Ducks	—	11,220,461	573,507	11,793,968	3.7
Guinea-Fowl	—	4,621,670	58,237	4,679,907	4.1
Pigeons	—	13,566,775	1,593,091	15,159,866	7.8
Turkeys	—	207,219	16,144	223,363	11.8
Tortoises	—	83,516	12,660	96,176	12.3
Fish Ponds	—	1,537,845	1,360	1,539,205	18.1
Fish Wells	—	92,279	768	93,047	27.5
Snail Farms	—	5,257	554	5,811	28.9
Bee Hives	—	691,443	—	691,443	6.9

Source: RIM (1992, Vol. II).

Table 3
Populations of Traditionally Managed Livestock.

surveys (Urban). Livestock population figures presented are for the traditional sector, and do not include intensive production units.

Some unconventional species are included in this table: livestock surveys do not usually include snail farms or giant rats (see Blench, 1999b for further discussion of “minor” species). Nonetheless, since these are livestock and can be effectively estimated through rooftop surveys in the same way as chickens and pigs, they were included.

Statistics of this type generate a rather spurious precision and the figures are quoted in this form to allow readers to perform back-calculations. However, given the methods used it is unlikely that any figures are accurate to more than the nearest thousand, and in the case of abundant, mobile species such as cattle, sheep and goats, to the nearest million.

Table 4 summarises the results of the commercial sector survey; it has not been added to the 1990 results, because of the time gap between the two surveys. Only commercially-produced chickens represent a significant proportion of the national livestock resource.

Species	Enumerated Enterprises	Estimated in Enterprises not Enumerated	Estimated Total Number
Chickens	6,144,983	3,962,104	10,107,087
Pigs	51,259	59,980	111,239
Cattle	41,625	42,282	83,907
Sheep	17,858	17,520	35,378
Goats	8,530	9,729	18,259
Enterprises	Enumerated Enterprises	Estimated in Enterprises not Enumerated	Estimated Total Number
Nigeria	1,395	1,839	3,234

Source: RIM (1992, Vol. VI).

Table 4
Commercial Livestock Numbers, March 1992.

Controlling for Fraud

Running a large-scale survey via enumerators in Nigeria is rather like keeping water in a leaking pot. As a source of fraud or error is detected and eliminated in one area, another opens up. This is because numerical data, as in the centralised economies of the former Soviet bloc, has a symbolic value, rather than a truth-value. Statistical summaries of all types are regularly published by the Nigerian Government, but most of these documents are full of evidently incredible figures. Essentially, this is because numbers have a symbolic function; they are published either to justify budget allocations or to try and increase them.

As a result, enumerators did not by and large consider “true” figures to have any virtue, with the consequence that data sheets were regularly falsified. Researchers who conduct surveys in developing economies are usually middle-class white liberals and they have considerable problems with this type of intentional fraud. As a result, many enumerators were able to continue submit falsified datasheets for a considerable period, simply because until the stage of data entry, suspicious numerical patterns did not become apparent.

Once the falsified results began to come to light, a massive programme of checking was undertaken, and many unreliable enumerators dismissed. The second stage was then to resurvey the areas where falsified data had been submitted, overseeing enumeration directly. This proved to be extremely labour-intensive and very much more expensive. Nonetheless, it generally ensured that the final figures collected were reasonably accurate.

One intriguing aspect of the recruitment and training of enumerators was that there appeared to be no correlation between the experience, profession or education of the enumerators and their ability to carry out surveys accurately and honestly. Certainly attempts to use ‘experienced’ state officials ended in failure, while postgraduates with qualifications in livestock-related disciplines appear to have no knowledge or skills relevant to livestock survey. Indeed the final team used for the survey consisted entirely of female enumerators with no related professional skills, the reliability of whose data collection was methodically tested over a number of months.

Fraud was also a regular feature of the urban surveys conducted by university-based consultants. In many cases, the actual work of planning and executing the studies had been handed over to barely competent graduate students. The numerical results were often completely unusable. In some cases these could be salvaged by re-analysis of the datasheets but on several occasions the survey had to be repeated. Twice the datasheets were fraudulently completed by the consultant and the whole survey had to be rejected. This further illustrated the lack of commitment to accurate numerical data even by senior academics.

Government Reception of the Report

Although a considerable number of individuals within the Nigerian University system were involved in the survey on a consultancy basis, the sector is very large and the numbers not taking part was consequently much larger. Broadly speaking, exclusion from what were seen as lucrative consultancies was a major source of resentment and this led to extremely critical reviews of the work at various stages of the survey. It was frequently said that the survey could have been done in-house, or at least in-country and would have cost substantially less. This is true, but given the problems with fraud and incompetence experienced with the work carried out, the probability that the results would have been of any value is vanishingly low.

Cultural aspects of reactions to the report are also relevant. The National Livestock Project Department was based in Kaduna and its senior management consisted entirely of northerners, who displayed a conventionally ambiguous attitude to the pastoral communities. On the one hand, the *Fulbe na'i* are not only the livestock producers that provide meat for the tables of the rich but also the bearers of "true" Fulbe culture. On the other hand, they live in the bush, do not practise Islam properly, do not have access to the benefits of modern life and somehow need to be helped. The survey was thus stereotyped as a project to record the resources and pattern of pastoral production in the subhumid and semi-arid areas.

The report, however, particularly in its first version submitted to government, tried to present livestock production in Nigeria in as even-handed a manner as possible. To this end, while still giving a dominant role in the text to pastoral production of cattle, it tried to describe all the livestock production systems encountered, giving special attention to a clear-eyed view of those which appeared to be unknown or were little-discussed in the existing literature. In retrospect, this was naïve: cultural practices offensive to the Hausa élite were deemed either not to exist or to have been grossly exaggerated. This was most evident in the case of the dog trade. Dogs are widely traded throughout northern Nigeria, and professional “collectors” fan out every dry season collecting feral or troublesome dogs from Muslim villages. These are usually brought to a focal market in Plateau State, southeast of Jos. Many Middle Belt peoples consider dogmeat prestigious, and indeed dog slaughter statistics were collected in Plateau by the Veterinary Department. Plateau State people have also become major dealers in dogs, as well as pigs and donkeys (also taboo meats through much of the north). The dogs are either fattened on site or sold to Cross River dealers, who take them to Calabar for further fattening before distributing them to rural markets. The description of this thriving and lucrative trade was received with very ill grace and is much reduced in the final circulated version of the report.

Another production system highlighted in the report was the persistence of scattered pockets of taurine production, even in areas where such cattle were said to be long extinct. In the northern centres of power, only zebu cattle have prestige. The humpless, trypanotolerant taurines characteristic of the humid zone are kept by unbelievers, whilst their small size and absence of milking associates them with a retrograde way of life. It was therefore perhaps unwelcome to learn that taurines are still kept in isolated places throughout the north. Less emphatically than in the case of dogs, it was suggested that this was irrelevant to the report, and that attention should be focused on the zebu. The main body of data on taurines and their cross-breeds, the *keteku*, has now been separately published (Blench 1998a, b).

Apart from objections to the content of the report, government inaction was equally problematic. Once the final report was delivered, the review process, whereby it was sent out to institutions and universities,

took many months. The reviews were responded to in a revised version of the report, and a final version of the report was sent for printing. However, institutional paralysis within the livestock department meant that RIM could not deliver final distribution copies until more than two years after the survey was completed. As a result, the value of the numerical and distributional data for planning purposes became increasingly limited.

Even so, in 1993 a preparation mission co-ordinated by FAO/CP for the World Bank went to Nigeria to prepare a Third Livestock Development Project. The team met with consultants appointed by the Nigerian Government who had been supplied with background material. However, the final report of the NNLRS was not included among these documents and it was announced in a meeting that the figures were not to be used because they were “controversial”. During the mission it was also learnt that the report had not been circulated to Federal and State government departments, and so had been rendered effectively useless.

In the event, the parameters of the Third Livestock Project as developed at the request of the government became little more than a bloated list of vehicles and infrastructure that bore no relation to the actual situation of livestock. When the World Bank follow-up team came, the first version of the project was rejected wholesale. However, shortly after this, the World Bank ceased all new loans to the Nigerian Government following objections both to their fiscal policy and their human rights record. Recent political changes in Nigeria have led to requests for some of the frozen World Bank projects to be revived. In the case of livestock, experience suggests that no amount of tinkering with existing institutions could possibly remedy the basic structural defects of such a system and that a moratorium on further interventions should be quietly declared⁴.

Finally then, the report of the NNLRS became little more than a resource for academics, a descriptive and numerical study of Nigeria's livestock resource never destined to play a part in the considered

⁴ Activities in the livestock sector are now largely in the hands of a consultancy funded through the Petroleum Trust fund (PTF) which is presently trying to reprise some of the activities of the NLPD, using some of their former staff.

development of a national livestock plan. Acquired by internal agencies and universities, it has been used as a source of data, but never in its original context. Much of the raw data has been subsequently reanalysed by FAO consultants as part of a larger project to understand land use patterns in Africa in relation to tsetse distributions, but this is incidental to its original purpose.

Essentially, what occurred was a clash of ideologies. To outsiders, the absence of reliable statistical data was seen to be a major lacuna in the attempt to develop a rational development strategy. The absence of any internal aerial survey capacity was the justification for bringing in outside consultants. Although the Nigerian Government pretended to believe this for purposes of signing a loan agreement, in reality it was accorded lowest priority. Hence the many years delay in initiating it.

The>NNLRS is not the only case where a report on a major livestock survey in Africa has been effectively shelved. The Niger Range and Livestock Project Final Report (Swift 1984) was the result of a long programme of detailed socio-economic and animal production survey and also included an aerial survey component. In a similar way, its results have circulated among academics, but have failed in the goal of aiding the formulation of government policy in Niger Republic.

Conclusion

The>NNLRS was supposed to build up local capacity to mount further surveys and establish a regular livestock monitoring system. In reality, virtually no commitment was shown by government to assigning personnel and no such capacity was in fact developed. Perceived from within Nigeria, a group of middle-class white consultants came into the country, spent a great deal of money and produced a report which might as well have contained invented figures. Statistics provide justification for the disbursement of government funds and these statistics were inconvenient. Hence it became politic to ignore them and not to distribute the report in which they were found.

Why should a government commission an expensive survey and then ignore the results? The external, economists', view reflected by the

IBRD and other agencies, is that if a development project is to be successfully designed then it needs to be based on sound factual data. If a country has yet to develop the internal capacity to conduct such a survey on a massive scale then external consultants must be commissioned to carry it out.

It would be a truism to say that surveys of this type always have a political context; but outsiders can rarely be sensitive to all the elements involved. Indeed, they often need to pretend that they are completely unaware of such undercurrents. Foreign consultants must adopt the role of the rational, objective scientist, feigning ignorance of the political implications of their results.

Statistics are, of course, not only manipulated in developing countries; statistical data in Europe and America is regularly subject to distortion or simple non-publication where its results contradict the ideology of the ruling party. The painful element of this is probably the knowledge that a clearer appreciation of the situation and whereabouts of livestock producers, especially pastoralists, could improve their welfare. Relatively simple interventions could alleviate poverty in rural areas and develop non-oil industries to generate revenue in the future.

In actuality, the conclusion must be rather dispiriting. A great deal of knowledge was gained, much of it of scholarly interest, as well as of practical relevance to planning for livestock development. Yet the Nigerian Government, although it has in principle accepted the report, has not adopted it, in the sense that its findings are to be incorporated into any future plan for livestock. For the staff of both government departments and parastatals, numerical and descriptive data relating to livestock is irrelevant, since neither policy nor activities ever have been driven by empirical research. Government is delinked from actuality, internally responding to the constantly changing internal political currents of individual departments as well as to larger external political realities. Developers, especially from a culture where economic models of human motivation are omnipresent find this insouciance difficult to accept. They imagine a small application of social engineering may be enough to return the situation to “normal”, despite decades of experience to the contrary. To misconceived projects and wasted resources there is no end.

Bibliographie

- BLENCH R.M., 1990 —
Fulbe, Fulani and Fulfulde in Nigeria: distribution and identity.
Abuja: NLC Working paper series.
No. 23. FDL & PCS.
- BLENCH R.M., 1991 —
FulBe movement into Southwestern Adamawa from 1835 to the present,
In J. Boutrais (ed.), *Du politique à l'économique: études historiques dans le bassin du lac Tchad.* Paris, Orstom, Colloques et séminaires : 15-64.
- BLENCH R.M., 1994 —
The Expansion and Adaptation of Fulbe Pastoralism to Subhumid and Humid Conditions in Nigeria.
Cahiers d'études africaines, 133-135: 197-212.
- BLENCH R.M., 1995 —
A History of Domestic Animals in Northeastern Nigeria. *Cahiers des Sciences Humaines*, 31 (1) : 181-238.
- BLENCH R.M., 1996 —
Pastoralists and national borders in Nigeria. *In* Nugent P., Asiwaju A.I. (eds). *African boundaries: Barriers, conduits and opportunities.* Edinburgh, Francis Pinter for Centre of African Studies : 111-128.
- BLENCH R.M., 1998a —
Le West African Shorthorn au Nigeria. *In* Seignobos C., Thys E. (eds). *Des taurins et des hommes: Cameroun, Nigeria.* Paris, Orstom, *Latitudes* 23 : 249-292.
- BLENCH R.M., 1998b —
Le N'dama et le bétail issu de croisements (Keteku) au Nigeria, *In* Seignobos C., Thys E. (eds). *Les taurins au Cameroun et Nigeria.* Paris, Orstom, *Latitudes* 23 : 293-310.
- BLENCH R.M., 1999a —
Why are there so many pastoral peoples in East Africa? *In* Van Dijk H., de Bruijn M. and A. Breedveld (eds.) *Fulbe Studies*, Leiden, Brill.
- BLENCH R.M., 1999b —
Minor livestock species in Africa. *In* Blench R.M., MacDonald K.C. (eds), *The origin and development of African livestock.* London, University College Press: 314-337.
- COLVILLE G., SHAW T., 1950 —
Report of Nigerian livestock mission. Report to the Colonial Office, HMSO, London.
- DUNBAR G.S., 1970 —
African Ranches Ltd, 1914-1931: an ill-fated stock-raising enterprise in Northern Nigeria, *Annals of the Association of American Geographers*, 60 : 102-123.
- FRICKE W., 1979 —
Cattle husbandry in Nigeria: a study of its ecological conditions and social-geographical differentiations. Heidelberger Geographischen Arbeiten, Heft 52, Geographisches Institut der Universität Heidelberg, West Germany.
- ILCA, 1981 —
Low level aerial survey techniques. ILCA Monograph 4. ILCA, Addis Ababa.
- KAUFMANN R. von, CHATER S., BLENCH R.M. (eds.), 1986 —
Livestock systems research in Nigeria's subhumid zone. Proceedings of Sub-humid zone Livestock Conference. ILCA, Addis Ababa.
- MILLIGAN K.R.N., DE LEEUW P., 1983 —
Low altitude aerial surveys in pastoral systems research. ILCA/CIPEA Bulletin 16, Addis Ababa.

NORTON-GRIFFITHS, M. 1978 —
*Counting animals. A series of
handbooks on techniques in African
wildlife ecology*. Handbook 1. African
Wildlife Leadership Foundation,
Nairobi.

RIM, 1984 —
*Livestock and land use in southern
Gongola State*. (3 vols). Report by
Resource Inventory and Management
Limited (RIM) to LPU, Kaduna,
Nigeria.

RIM, 1989 —
*Livestock and land use in Niger
and Anambra States, Nigeria* (2 vols).
Report by Resource Inventory

and Management Limited (RIM)
to FDLPCS, Abuja, Nigeria.

RIM, 1992 —
*Nigerian National Livestock Resource
Survey* (6 vols). Report by Resource
Inventory and Management Limited
(RIM) to FDLPCS, Abuja, Nigeria.

SWIFT J.J. (ed.), 1984 —
*Pastoral development in Central
Niger*. Final Report of the Niger
Range and Livestock Project,
Niamey, Niger.

Appendix:
Terms of Reference for the National Livestock Census

1. Conduct low level aerial surveys covering the whole of Nigeria during the dry and wet seasons of 1990, using the technique of Systematic Reconnaissance Flights (SRF). The southern limits of wet season coverage will be determined from the findings of the initial dry season survey, on the basis of the established boundary between forest and savanna zones, and climatic considerations.
2. Map and quantify the seasonal distribution and abundance of all common live-stock species, human habitation, vegetation and land use, at both the National and State levels. Sampling intensity should be such that population estimates will have acceptable levels of statistical confidence, with standard errors of 5% for cattle, sheep and goats, and less than 10% for the other (common) livestock species.
3. Interpret and validate aerial survey findings by means of complementary ground studies of livestock production systems throughout the country, including both animal production and socio-economic components.
4. Conduct animal production ground surveys on a regional basis, focusing on: the characterisation and distribution of major livestock breeds; herd productivity parameters; management strategies; and perceived production constraints. Determine the structure and condition of cattle, sheep and goat populations by sample herd/flock examination.
5. Conduct socio-economic ground surveys of sample villages in rural areas on a regional basis to: determine livestock holdings and livestock to human habitation ratios; describe and map the distribution of predominant livestock production systems; and identify major livestock markets.
6. In collaboration with local institutions, conduct surveys of selected towns and cities to determine the size of urban livestock populations.
7. Create a simple, efficient computer database incorporating the results of the National Livestock Census.
8. Collaborate as closely as possible with the Federal Livestock Department in other related studies to be carried out as part of Livestock Information Year; in particular the proposed study of Livestock Trade and Marketing, and the revision of the Tsetse Distribution Map.
9. Familiarise participating FLD staff with all aspects of data collection and analysis, and on completion of the National Livestock Census hold a formal training course in Nigeria on rapid resource assessment and data analysis.
10. Present the results of the National Livestock Census to the Department in two forms: a printed report incorporating an atlas of Nigerian Livestock Resources; and as an integrated, geographically co-ordinated, computer database, for the future use of the Livestock Policy and Planning Unit.

Structures spatiales et cultures pastorales

Ou les limites des États-nations
et des organisations tribales
en Afrique centrale

Jean-Charles Clanet

Bien que les quatre pays du bassin semi-aride du lac Tchad conservent des économies largement agraires, on constate que depuis une quinzaine d'années, les recettes budgétaires provenant de l'élevage chutent de façon dramatique, quand elles ne disparaissent pas purement et simplement des statistiques officielles¹. Alors qu'en termes de produit intérieur brut le cheptel des économies sahéliennes représente la seconde richesse agricole des États après le coton, tout se passe comme si ce secteur perdait de son importance économique et que, du même coup, les communautés pastorales qui en gèrent la plus grande partie se trouvaient écartées des objectifs de développement et des secteurs productifs des États. Dans un tel contexte, aborder les formes d'élevage et les enjeux sociaux impliquant des pasteurs renvoie au déphasage grandissant entre les structures déliquescents des États et les modes d'organisation des communautés pastorales. Car, bien que depuis une trentaine d'années celles-ci s'émancipent des cadres d'encadrement institutionnels, elles buttent en définitive sur leur incapacité à contrôler les filières officielles touchant à la production : la santé animale, la commercialisation, l'abattage, la constitution de troupeaux marchands ou de stocks pouvant réguler les cours.

¹ Cf. les rapports annuels de la FAO ou de la Banque mondiale à partir des années 1980.

Après avoir rappelé les types d'exploitation pastorale qui se côtoient dans le bassin du lac Tchad, on montrera comment les communautés d'éleveurs s'affranchissent des emprises spatiales institutionnelles afin d'accéder à des positions de pouvoir, telles qu'elles les conçoivent au sein des ensembles politiques nationaux. Toutefois, en dépit de réussites manifestes, elles peinent en général à dépasser le stade socio-économique du pastoralisme tribal, quand elles ne renforcent pas ses lourdeurs, risquant par là d'obérer à terme leur avenir. Presque aussi paradoxalement, en termes d'émergence d'un monde agricole rompant avec les sociétés agraires traditionnelles, ce sont les groupes de pasteurs décimés par les crises climatiques, intégrés dans des communautés villageoises depuis deux décennies, qui paraissent diversifier heureusement leurs activités, à tel point que leur choix semble un des meilleurs qui s'offrent au ghetto pastoral de ces zones sèches.

Les changements récents intervenus dans les situations agropastorales traditionnelles

La partie du bassin tchadien située au nord du 10^e2 rassemblait en 1995 entre 1 500 000 et 1 700 000 personnes dont l'élevage représente jusqu'ici l'activité principale et qui, en cas de crise climatique ou de violence politique, assurent en priorité la sécurité de leurs troupeaux. Si traditionnellement quatre groupes ethnolinguistiques s'adonnent préférentiellement à l'élevage, ceux des sahariens et sahéliens Touaregs, Tubu, Arabes et Peuls, il n'est pas inutile de souligner que bien d'autres communautés ont des intérêts pastoraux anciens et actuellement aussi importants, comme les Tama, les Mimi ou les Massalit des confins ouaddaïens ou les Tummélia au Niger pour ne

² Nigeria mis à part, puisque nous n'avons des données que sur les régions situées à l'est de Kukawa et celles bordant le lac Tchad dans l'État du Bornu.

citer que ces populations. C'est d'ailleurs un fait que confirment les dernières estimations de la Banque mondiale et de la FAO : les plus fortes densités de bétail se trouvent en région soudano-sahélienne.

Les bases géoclimatiques du pastoralisme

À l'exception de rares troupeaux élevés en stabulation, ou des essais d'élevage intensif difficilement supportés par des projets d'aide extérieure, il n'y a qu'un seul système d'élevage dans cette partie de l'Afrique centrale. Agriculteurs et pasteurs font de l'élevage extensif en vaine pâture, sur des parcours ouverts, fréquentés selon des règles d'usages locaux et des droits d'accès aux ressources fixés en principe par la tradition. Ce système comporte d'innombrables variantes, en fonction des biotopes exploités, des saisons, ainsi que des catégories animales élevées. Après les nombreux travaux ayant classé les communautés pastorales selon des degrés de sédentarité ou de pastoralité (Gallais *et al.* 1975) et les multiples classements qui cherchèrent à distinguer semi-sédentaires et semi-nomades, il serait inutile de présenter ici une nouvelle typologie. Nous nous bornerons à rappeler les formes courantes d'exploitation des parcours qu'initient actuellement les pasteurs nomades.

Leurs mouvements s'organisent selon deux gradients géographiques. Le premier se combine avec la latitude et fixe donc l'orientation des déplacements, puisque les variations saisonnières des biomasses invitent l'ensemble des éleveurs à migrer vers le nord avec leurs troupeaux durant l'hivernage, tandis que les mois secs engagent les cheptels dans une descente méridionale générale. Le second gradient concerne l'amplitude des mouvements. Celle-ci dépend des positions respectives qu'occupent les groupes dans la cuvette tchadienne par rapport aux ressources qu'ils exploitent : plus on s'éloigne des rives du lac Tchad, plus les mouvements s'étendent, passant de simples migrations saisonnières à de vastes balancements méridiens s'effectuant tout au long de l'année. Toutefois des particularités géographiques rompent ce schéma général lorsqu'elles concentrent les eaux de surface ou les retiennent différemment. C'est le cas des plaines inondables (*yaéré*) du Nord-Cameroun, de l'axe du Bahr El-Ghazal ou de la Dillia, des dépressions interdunaires du Ténéré sud, du Liloa ou du Chittati ou encore des grands talwegs permanents du Centre

Tchad. Tous ces domaines aux ressources hydriques abondantes polarisent régionalement les nomadisations, les déclenchent ou les retardent, par rapport à la saison des pluies, suivant leurs particularités hydrologiques.

Dans tous les cas, les stratégies de déplacement des éleveurs visent avant tout à parcourir un éventail de pâturages, si possible complémentaires, apportant un maximum de protéines végétales à leurs cheptels. En migrant vers le nord, ils accèdent aux prairies des confins subarides les plus nourissantes bien que peu abondantes, les pâturages du sud étant au contraire plus fournis mais de moindre qualité³ : les imposants herbiers méridionaux ont en effet des valeurs nutritives bien moindres que les *acheb*⁴ sahariens. Pour mieux exploiter l'échelle de pâturages qui s'étalent entre ces deux domaines agrostologiques, les migrations pastorales saisonnières se ramènent à quatre modes de déplacements principaux :

– celui des éleveurs sédentaires ou des petits nomades qui, quelle que soit la région où ils résident, restent au niveau de leur zone écologique, n'effectuant que de courts déplacements de cure salée d'avant ou d'après hivernage (Kanem nigérien et tchadien, sud du Ténéré, ainsi que toutes les régions méridionales) ;

– le cas des pasteurs du Sahel central qui migrent sur de courtes distances entre des positions de mois secs et des prairies d'hivernage (éleveurs de la région du Koutouss et du petit désert du Tal au Niger ou groupements arabes qui fréquentent les bourgoutières du lac Fitri, ou encore éleveurs du pourtour du lac Tchad, dans un rayon de 70 km). Du côté saharien, tous les éleveurs de dromadaires touaregs et tubu suivent ce schéma légèrement décalé, en avance de deux à trois semaines par rapport aux campements conduisant des bovins ;

– le troisième groupe, le plus représenté, se compose d'éleveurs dont les déplacements ont pour centre de gravité le Sahel. Ils passent la saison chaude et sèche pour attendre le front de pluies au niveau des parcours soudano-guinéens, afin de l'accompagner ensuite en juillet jusqu'aux pâturages sahariens, sur lesquels ils restent jusqu'à ce que

³ M. Guérin 1978, rapport de mission, document du Laboratoire zootechnique de Farcha, N'Djaména, et thèse à paraître.

⁴ Prairie d'annuelles xérophytes verdissant à la moindre averse.

les mares s'assèchent (éleveurs kréda des Soulias et du Guetty, campements arabes de l'Ouadi Rimé ou du Sud Ouaddaï par exemple);

– enfin des nomades comme les Buduma et les Kuri du lac Tchad ou les Peuls et les Arabes de l'est de la cuvette tchadienne, qui choisissent de garder leurs troupeaux au contact de pâturages verts, soit en suivant la décrue des lacs et des fleuves au nord du front de pluies, soit en restant en deçà de celui-ci, comme les Peuls des régions du Tchad méridional, du Niger oriental et du Nord Cameroun.

Les changements récents des formes d'exploitation pastorale

Tous ces modes d'exploitation s'effectuent sur des parcours largement ouverts où les densités humaines ne sont pas telles qu'elles puissent créer des conflits graves avec les sédentaires, qui seraient dus à une concurrence exacerbée pour l'espace. Certes des lignes d'affrontement existent, des rixes se produisent et des confrontations ont lieu mais, en consultant les jugements des tribunaux concernant des affaires survenues dans les zones sahélo-sahariennes du Tchad et du Niger pour la période 1991-1994, nous nous sommes aperçus que les conflits entre éleveurs l'emportaient encore sur ceux impliquant des agriculteurs ou des sédentaires. Malgré tout, les activités agraires restent largement dissociées, même si la tendance lourde des évolutions en cours renforce une intégration des modes d'exploitation de l'espace. Deux étapes ponctuent cette évolution : depuis la sécheresse de 1969-1974 tous les éleveurs se sont mis à cultiver et, à la suite des récentes crises climatiques des années 1980, les pasteurs fréquentent systématiquement les terroirs villageois pour mieux commercialiser les sous-produits de leurs troupeaux et louer les capacités de transport de leurs animaux de bât. Ils s'efforcent maintenant de monnayer au plus juste des services qu'auparavant ils rendaient à l'occasion en passant. Or, malgré la lente pénétration des communautés pastorales au cœur des terres traditionnellement consacrées aux cultures, les éleveurs sont en perte de vitesse, perdant progressivement le poids économique et social qu'ils détenaient encore récemment.

Cela résulte en partie des dernières crises naturelles et politiques qu'ont connu les pays du Tchad. Comme nous l'avons montré (Clanet 1994), dans la plupart des campements ayant subi de plein fouet l'effet

de ces désastres, auxquels sont confrontés depuis une trentaine d'années les groupes les plus septentrionaux, les familles dont le cheptel a été décimé s'établissent auprès de villages qu'elles avaient l'habitude de côtoyer auparavant une partie de l'année. Depuis, soit par prudence, soit parce qu'elles détiennent des effectifs animaux trop amoindris pour subsister au-delà des zones cultivées, elles limitent au maximum leurs déplacements, calquant leur mobilité sur les remues réduites de leur nouvelle région d'immigration. Contraintes de composer avec des repères sociaux fortement inscrits dans un terroir, obligées de tenir compte de réseaux d'autorité nouveaux, elles s'immiscent progressivement dans des systèmes d'échanges, dans lesquels leur statut d'hôte les fragilise et qu'il leur est donc difficile d'infléchir à leur avantage, d'autant que la persistance des sécheresses n'invite guère à se couper de ces havres de paix relatifs, garants d'une certaine sécurité. Bref, elles s'installent à demeure, changeant de canton de résidence, parce que la réduction de leur mobilité ne leur permet plus d'être une partie intégrante de leur aire pastorale d'origine.

Ces bouleversements affectent l'encadrement administratif des pays riverains du lac Tchad. Cela se manifeste au niveau des dernières divisions administratives des États : le canton au Tchad ou au Cameroun, ou le groupement au Niger, qui perdent de leur substance. En réalité ces deux vocables désignent des tribus. L'équivoque séculaire introduite par le régime colonial se durcit, puisque cette unité de découpage commune à l'État-nation et aux organisations tribales reste un contenant spatial pour le premier, producteur de données cadastrales et de recensements, tandis qu'il ne désigne qu'une somme de liens socio-historiques et culturels pour les secondes, constante quel que soit le lieu où elle s'implante. C'est donc à ces deux niveaux qu'il convient d'apprécier les enjeux en cours.

Le recul de l'emprise cantonale

Unité de base de l'encadrement spatial administratif, le canton n'est que le quatrième ou le cinquième niveau⁵, suivant les pays, du maillage utilisé par le pouvoir central pour encadrer l'ensemble des provinces. Dans le cas des régions pastorales, il n'a guère de consistance géogra-

phique, dans le sens où un groupe d'hommes relativement stable coïnciderait avec un espace donné. Cette situation n'est pas propre au bassin tchadien, puisqu'elle se retrouve à des degrés divers tout au long des marges arides subsahariennes, où les communautés humaines choisissent d'indifférencier l'espace au profit de réseaux de relations sociales mieux à même de s'adapter aux fréquentes variations spatio-temporelles des ressources. En revanche ce qui est nouveau, c'est l'abandon pur et simple du cadre cantonal qui semble ne plus répondre aux intérêts et aux besoins actuels des éleveurs.

Cantons et organisation tribale

En général sur le terrain on ne rencontre que deux éléments de l'organisation tribale : ceux qui constituent les extrémités de la pyramide sociale. Le plus facile à situer est le « chef de canton » officiel, celui que connaît l'administration parce qu'il est le dernier et le seul intermédiaire dont elle dispose pour contacter ses administrés. Aussi possède-t-il, dans la plupart des cas, une résidence fixe. Les seconds éléments apparaissent à l'improviste, au détour d'une piste, ce sont les campements (*furgan*)⁶ qui rassemblent en général une dizaine de tentes, mais qui peuvent en comporter jusqu'à une centaine en hivernage. Dans le meilleur des cas, si on arrive à percer le mutisme de rigueur et les exclamations évasives de ces hôtes de rencontre, on parviendra juste à saisir que leur campement dépend du chef de canton X à qui ils versent l'impôt. En fait ce camp, qui possède son propre responsable (*kébir*) ne constitue qu'un élément d'une fraction de clan (*kachimbeyt*) composant une des branches de la tribu X, que le chef de canton X représente auprès de l'administration. En dehors de listes de fractions, appelées improprement villages, aucun de ces rameaux de l'arborescence tribale n'est connu des registres officiels. Les deux modes d'administration cohabitent en s'ignorant profondément.

⁵ Après la province, la préfecture, la sous-préfecture et le poste administratif.

⁶ Terme arabe, pluriel de *ferrick*. Tous les termes vernaculaires du texte sont donnés dans cette langue.

Tous les membres d'une même tribu sont fortement liés par des héritages socio-historiques, inhérents à cette forme d'organisation sociale plusieurs fois décrite (Le Rouvreur 1962 ; Zeltner 1988 ; Clanet 1994), où les types d'alliance, les fréquentations de pâturages et les liens que crée la parentèle comptent beaucoup plus que d'éventuels rapports à des lieux donnés. Dans ce cadre se règlent toutes les affaires pénales ou coutumières, au-delà du premier niveau d'instance qui lui est en principe dévolu. Les clans⁷ surveillent aussi le règlement et l'organisation des paiements du prix du sang (*dia*), qui éteint couramment les affaires criminelles, les vols et les vendettas. Pour les services d'entre-aide au quotidien les familles comptent, mais pas trop, sur les relations familiales, les engagements, les serments d'amitié et les liens de parenté.

Jusque dans les années 1980, le canton officiel se situait presque toujours au centre d'une aire pastorale tribale, correspondant à l'espace parcouru par l'ensemble des campements de la tribu. Ce n'était qu'exceptionnellement qu'ils en sortaient puisque ce territoire particulier (*dar*) disposait de structures et d'une organisation traditionnelle hors desquelles un groupe de pasteurs n'a en quelque sorte aucune existence reconnue par l'ensemble des communautés.

L'aire pastorale

Spatialement, toutes les tribus se meuvent au sein d'une aire pastorale dont elles cherchent en permanence à accroître l'étendue. Avec plus ou moins de bonheur, elles y parviennent pour un secteur donné durant quelques hivernages, quitte à reporter leur tactique sur un autre front peu après. Pour ce faire, elles ne reculent devant aucun moyen ni aucune intrigue et sont prêtes, pour des gains immédiats, aux pires alliances. Ainsi des Arabes Ouled Himet du Batha occidental n'hésitèrent pas en 1977 à incendier systématiquement, en compagnie de

⁷ Il n'y a aucun chef de clan. Quand ce niveau intervient dans un conflit, les intéressés s'en remettent spontanément à un individu renommé pour ses connaissances relatives à la question pendante. Personne n'étant polyvalent, un autre notable sera pressenti pour une autre affaire relevant d'un autre domaine.

Tubu Kréda Yria, les parcours des Arabes Djaatné afin de les repousser sur des lignes de puits situées plus à l'est.

Quelles que soient leurs étendues, les aires pastorales fluctuent au cours des saisons et certaines de leurs frontières tombent en désuétude lorsque changent les compositions floristiques des parcours où pâturent les troupeaux. La taille de ces aires pastorales varie ; ainsi la plus petite du bassin tchadien doit être celle des Arabes fezzanais Myaïssa qui atteint à peine 60 km². Dans ce petit secteur du Kanem, situé au N.E. de N'Tiona, ils élèvent des troupeaux de dromadaires particulièrement recherchés. Les plus grandes aires, comme celles de Peuls qui fréquentent la mare de Toumeur au Niger, ou celle des Tubu Annakazza du N.E. du Tchad, couvrent jusqu'à 7 000 km². Les frontières de ces domaines n'ont aucun rapport avec des limites cantonales. Ce sont surtout et avant tout des espaces d'influence et, mais plus accessoirement, des champs de sécurité pastorale par lesquels les tribus surveillent leurs troupeaux et contrôlent les échanges et les passages de toutes natures qui traversent leurs territoires.

Il y a presque autant d'aires pastorales que de tribus. Toutefois elles contiennent toutes au moins trois secteurs :

- le secteur central, noyau de gravité de l'ensemble des parcours, concentre les meilleurs pâturages du début de saison sèche, ainsi que les puits où les membres de la tribu détiennent la priorité d'abreuvement. En général ce domaine se situe immédiatement au nord des terres à mil, où les fractions les plus sédentaires cultivent des champs permanents et où résident les artisans. Au-delà, dans le sens méridien, s'étendent au nord les pâturages d'hivernage aux limites des confins désertiques, tandis qu'au sud débutent ceux fréquentés en saison sèche ;
- autour du secteur central s'étend un espace intermédiaire, que les membres de la tribu partagent avec d'autres groupes. Là, ils ont accès aux puits mais ne peuvent utiliser qu'une partie de leur installation pour puiser de l'eau. Ils doivent d'ailleurs demander la permission de s'installer avant de faire paître leurs troupeaux à proximité. Éventuellement, cette requête de pâture s'accompagne d'un présent fait au notable local ;
- la dernière enveloppe de l'aire pastorale s'appuie sur les villes, les bourgs ou les gros villages qui entourent les deux domaines précédents. Dans ces localités les chefs de canton entretiennent des repré-

sentants, voire des assesseurs, chargés d'assister les autorités locales et de régler les affaires de toutes sortes impliquant des membres de la tribu.

Ainsi que nous l'évoquions, la distorsion entre l'espace théorique contrôlé par les cantons et les aires pastorales effectivement exploitées et surveillées s'accroît au point de devenir systématique depuis 1984, lorsqu'une sévère sécheresse repoussa presque deux années durant toutes les implantations humaines au sud du 10^e parallèle. C'est ainsi qu'il y a des Tubu Yoruma et Tummelia du Manga nigérien qui stationnent au Nigeria depuis cette époque; des Kréda Yria dispersés sur plus d'une trentaine de cantons dans la sous-préfecture du Bahr El-Ghazal et qui, lors de leurs déplacements annuels, fréquentent au moins trois préfectures; des Arabes de l'Ouadi Rimé, comme les Ouled Rachid de Djedda, qui passent neuf mois hors de ce canton puisqu'ils exploitent de préférence les bourgoutières du lac Fitri en pays bilala; et enfin des Arabes Salamat Sifféra qui ne passent jamais dans leur canton, où ne se rend d'ailleurs qu'exceptionnellement leur représentant. Si l'on se réfère aux cartes de peuplement qu'avaient dressées J. Chappelle (1957) et A. Le Rouvreur (1962) à dix années d'intervalle dans les années 1960, il apparaît évident que ces glissements pastoraux s'accélérent et pénètrent profondément en zone sédentaire.

L'état des avancées pastorales

Les différentes stratégies de survie développées par les groupes pastoraux lors des crises climatiques récentes ne seront pas reprises ici, même si ce sont elles qui en définitive, et pour une large part, sont à l'origine des situations actuelles. Elles ont été suffisamment décrites (Gallais 1977 et 1984; Clanet 1994 et 1996), tant pour le tournant des années 1970 que pour les sécheresses des années 1980, et viennent de surcroît d'être synthétisées en décembre 1996 dans l'Atlas du CIRAD/EMVT. En s'appuyant sur ces travaux et si l'on dresse un bilan des 127 cantons/tribus sahéliens qui s'étalent entre les deux extrémités de la cuvette tchadienne selon un axe N'Guigmi-Adré, et en ne s'attachant qu'aux changements de grande ampleur qui

s'inscrivent dans la durée, il est possible d'avancer quatre raisons majeures qui écartent les aires pastorales de leurs positions antérieures.

La raison politique est la plus voyante, parce qu'elle est abondamment médiatisée, mais elle ne concerne que quelques tribus, moins de 6 %, quand ce n'est pas de simples fractions, comme les groupements des Touaregs de la région de Tasker au Niger ou ceux des Tubu de l'Ennedi au Tchad, qui sont parvenus par des mouvements d'opposition armée à gagner une légitimité les plaçant en position de force ou de partenaires privilégiés vis-à-vis du pouvoir central. La réussite suprême revient aux communautés Zaghawa et Bideyat parvenues à la tête de l'État tchadien. Les alliances sur lesquelles reposent ces prises de pouvoir sont d'ailleurs significatives : elles se calquent sur les relations qu'entretenaient auparavant les groupes pastoraux au niveau local. Ainsi, proche du groupe promu, il y a le ban des communautés alliées ; vient ensuite l'arrière-ban des apparentés qui se fréquentent et partagent l'accès aux ressources pastorales puis l'énorme masse de ceux qui ne font pas partie de ces réseaux d'alliances. Tenter de gouverner un pays sur ce genre de partition, qui fonctionne déjà avec des heurts au niveau régional, amène forcément de vives réactions, surtout de la part des exclus. Cela explique le rejet quasi général par la population tchadienne des « Soudanais »⁸, supposés être dévoués corps et âme au Président, alors qu'ils appartiennent simplement à des communautés pastorales des confins ennediens d'où il est originaire.

À l'autre extrémité du nouveau contexte social, on trouve les groupes qui n'ont changé ni leurs positions sahélo-sahariennes, ni les types de situations agro-pastorales entre lesquelles se répartissaient leurs différents clans. Ils forment une minorité qui n'atteint pas 13 % des cantons connus. Toutefois ils appartiennent à deux cas opposés. Soit, comme tous les groupes tubu kréda et kécherda du Bahr El-Ghazal, ils étaient trop proches des régimes précédents et préférèrent donc se limiter à occuper des positions traditionnelles qu'il serait difficile de

⁸ Il est difficile d'attribuer une nationalité aux pasteurs zaghawa et bideyat des bordures orientales de l'Ennedi, car ils nomadisent de façon pendulaire entre les grandes dépressions périphériques du massif situées au Tchad et les plaines soudanaises. Ces mouvements les conduisent à passer autant de temps en territoire tchadien qu'au Soudan.

remettre en cause, en adoptant une stratégie d'attente de circonstance ; soit, comme les Tubu Gadoa du Chittati, ils bénéficient d'accès privilégiés au pouvoir central, grâce aux hautes charges obtenues par certains de leurs représentants. Dans ce cas, ils profitent amplement de cette conjoncture favorable pour accroître aux dépens de voisins jusqu'alors encombrants, une importance régionale qu'ils n'osaient espérer. Si l'on se fie par exemple au dernier recensement préélectoral datant de 1993, les Tubu Gadoa de Rig-Rig ont vu leur population passer en trois ans de 3 800 à 19 000 personnes, tandis que la population des Tubu Dogorda de N'Tiona, qui leur faisaient manifestement de l'ombre depuis l'indépendance, s'est réduite de 47 000 individus à moins de 15 000 dans le même laps de temps.

La grande majorité des tribus qui se sont écartées du territoire d'origine gardent les formes d'exploitation pastorale qu'elles développaient dans le passé, ayant juste écourté les migrations estivales qui les conduisaient vers le 19^e parallèle. Toutefois, elles passent plus de temps dans les régions méridionales, nouent systématiquement des relations avec des villages qu'elles retrouvent annuellement, et commercialisent encore plus qu'avant les sous-produits de leurs troupeaux. En les décalant d'environ trois degrés de latitude sud, par rapport aux situations des années de pré-sécheresse, leurs activités sont celles que j'ai déjà décrites en 1982 et en 1994. Les éleveurs qui illustrent le mieux cette catégorie sont les Arabes Myssirié d'Oum-Hadjer et ceux des sous-préfectures comprises entre Biltine et Abou-Goudam, dans l'est du Tchad.

Enfin le dernier groupe de pasteurs, sans doute le moins visible parce que très dispersé, est celui des laissés pour compte des sécheresses et des crises récentes. Ils constitueraient le second groupe en importance, rassemblant ceux qui ont perdu l'essentiel de leurs troupeaux et qui, dès lors, ont été obligés de s'ancrer auprès de communautés villageoises qui ont bien voulu les accueillir. Pratiquement tous ont réussi actuellement à remonter de petits troupeaux, mais ils s'intègrent tellement à l'économie et aux activités locales qu'ils hésitent manifestement à regagner leurs positions d'antan. Ces émigrés constituent des foyers de peuplement menant des activités agraires complémentaires et imbriquées qui perdurent depuis plusieurs années. Parmi les plus importants on peut citer les éleveurs arabes venus d'Arada, qui restent depuis 1973 entre Sahr, Kyabé et le lac Iro ; ou les campe-

ments arabes qui ne quittent plus les terrasses du Logone entre Bébédja et Moundou dans la préfecture du Logone occidental ; ou encore dans le sud du Chari-Baguirmi, le cas des chameliers du Nord-Batha qui effectuent de petites migrations à proximité de la vallée du Chari depuis 1985 ; ou enfin, entre Dourbali et Moïto au S.E. de N'Djaména, celui des Tubu du Harr qui se sont installés dans cette région depuis la même époque.

Au total, l'ensemble des organisations tribales a profité des derniers bouleversements politiques pour retrouver une autonomie d'expansion spatiale qu'elles recherchaient depuis les dernières poussées d'aridification qui avaient réduit leurs parcours. À des degrés divers elles s'implantent par la force des choses parmi les terroirs sédentaires et les zones de cultures industrielles et ce, d'autant plus volontiers qu'elles n'agissent pas sous la pression d'un projet ou d'un programme qui chercherait à les « sédentariser ». Cette démarche a radicalement changé de sens depuis qu'elles se sentent soutenues par les pouvoirs en place, le regain de l'islamisation qui gagne les franges sahélo-sahariennes à partir du Soudan et, accessoirement, la possession d'importants stocks d'armes. Il n'est pas rare en effet que tous les hommes d'un campement détiennent plusieurs fusils automatiques obtenus lorsqu'ils furent enrôlés ou qu'ils servirent, à un moment ou à un autre, dans les différentes factions qui s'affrontent régulièrement au Tchad depuis vingt-cinq ans, ou en guerroyant dans le Sud Soudan, voire en côtoyant la rébellion touarègue dans l'est du Niger ou, tout simplement, en transportant des armes pour des trafiquants.



Seuils d'inefficacité pastorale et germes de société agraire

Dans la majeure partie de la cuvette tchadienne, la prééminence qu'ont retrouvée les groupes pastoraux n'a guère amélioré leur situation économique, y compris lorsque, comme dans le cas du Tchad, elles sont parvenues à la tête de l'État. De façon étonnante, c'est parmi les restes des fractions de tribus qui ont dû se fondre dans les entités villageoises sahélo-soudaniennes que se dessinent les changements

radicalement nouveaux, porteurs de potentialités économiques favorables à de profondes actions de développement.

Le difficile passage de la tribu à l'État

En prenant possession par la force des commandes de la république du Tchad, tous les dirigeants issus des régions d'élevage se sont mis à gérer l'État selon les règles de redistribution des richesses qui ont cours dans les tribus : charges rentables distribuées aux proches, fonctions de représentation les plus en vue affectées à la parentèle, postes de pouvoirs confiés à des fidèles, etc. Tous ces travers sont tellement banals qu'il est inutile d'y insister. En revanche ce qui reste surprenant, c'est que peu d'efforts furent faits pour promouvoir des actions et des dossiers susceptibles de favoriser structurellement, à défaut de les améliorer, les filières touchant à l'économie de l'élevage. Certes des projets ont été lancés en direction de ce secteur, mais ils restent l'exception et ne concernent que des actions courantes comme des campagnes de vaccinations limitées, des forages (partisans) de puits ou des études ne débouchant sur rien de directement utilisable à court terme pour les éleveurs. Sur les vingt-six programmes en cours d'exécution dans le bassin tchadien, qui ciblent avant tout l'aval et l'amont des filières de production animale, dix-neuf sont situés... en zone sédentaire.

Par ailleurs, l'accession de personnalités issues du monde pastoral à la direction des affaires n'a pas, dans bien des cas, amélioré le sort des éleveurs, bien au contraire. Bon nombre de taxes et d'impôts traditionnels tombés en désuétude réapparaissent et sont réclamés par le pouvoir et ses combattants ; ces derniers ponctionnent d'autant mieux les pasteurs qu'ils savent exactement jusqu'à quel point ils peuvent exagérer dans leurs prévarications. Ont été ainsi remises au goût du jour, entre autres, des taxes sur l'extraction du natron, sur les charges que transportent les caravanes, sur le croît des troupeaux, sur le nombre de jeunes soldats (combattants) que doivent fournir les villages et les campements, sur les parts d'héritages, etc.

Le manque de qualification des proches du pouvoir indûment placés à des postes de responsabilité a été maintes fois dénoncé, il tient en grande partie à la faible scolarisation propre aux régions du nord et au refus des notables de participer à l'enseignement francophone.

Depuis peu, bien que cela ait toujours existé, une politique de préférence régionale aggrave cette situation, privant l'État des rares compétences dont dispose la haute administration en les reléguant à des fonctions sans relief. Par exemple, l'exportation du bétail vers le Nigeria et le Cameroun dépend de personnalités influentes, qui cherchent avant tout à accroître la part personnelle qu'elles retirent des diverses taxes instaurées (plus d'une dizaine), plutôt qu'à réguler les sorties d'animaux sur pied en fonction des capacités réelles d'exploitation du cheptel existant. Dans le même ordre d'idée, l'importation de viandes congelées et désossées en provenance d'Afrique du Sud, d'Amérique ou d'Europe est facilitée à cause des bénéfices énormes qu'elle génère sans que la concurrence désastreuse qu'elles introduisent soit prise en compte⁹.

Ces quelques exemples montrent qu'en arrivant aux postes de responsabilité nationale, les dirigeants issus de groupes pastoraux, ne possédant pas les notions nécessaires pour conduire un État moderne, tentent d'y suppléer en recréant le seul modèle d'organisation sociale dont ils ont l'expérience : le mode d'administration tribal, avec toutes les conséquences que cela suppose. Par leurs excès et l'incompétence des personnes placées à certains postes, ils entretiennent indirectement ce que nous pouvons assimiler à un ghetto pastoral, coincé entre l'œkoumène aride, où la succession des sécheresses restreint progressivement les parcours, et un œkoumène banquable, situé à la limite nord des cultures cotonnières, au-delà duquel les institutions d'aide internationale refusent systématiquement de financer des projets jugés non rentables. Bref, la transposition des formes d'administration tribale au niveau des structures étatiques bloque non seulement le fonctionnement de ces dernières, mais surtout ne profite guère, une fois transposé à ce niveau d'intervention, à l'avenir des régions pastorales.

⁹ Les pièces congelées de l'avant-train des bovins étrangers sont surtout achetées par des Européens et des fonctionnaires internationaux. En revanche les fonctionnaires et les commerçants prennent goût aux croupons de dinde, abats de poulets et têtes de poisson ainsi importés.

Des formes d'intégration spontanées

Alors que de nombreux projets ont cherché à intégrer élevage et agriculture dans les pays sahéliens de la cuvette tchadienne, comme le Programme national d'élevage au Tchad, le lancement de cultures de contre-saison ou du secteur d'élevage du Centre-Est au Niger, sans y parvenir de manière convaincante en dépit des sommes colossales investies, il semble que les foyers d'éleveurs installés solidement dans les zones sédentaires parviennent à réaliser une intégration réussie sous la contrainte des événements extérieurs. Il semble que ce soit le cas des éleveurs de bovins qui se sont implantés depuis les années 1970 dans les régions de Sahr ou de Moundou. Les investigations en cours montrent que s'ils gardent une petite mobilité presque résiduelle, c'est plus pour changer de lieu de stationnement, lorsque celui-ci est encombré de déjections, que pour se déplacer sur d'autres pâturages. D'ailleurs une grande partie de leurs activités répond en priorité aux demandes des marchés régionaux près desquels ils résident : transports divers, vente de produits laitiers et d'animaux de trait nécessaires à la culture attelée. Certains vont jusqu'à participer, aux côtés des paysans, à des programmes de vulgarisation pour cultiver rationnellement leurs parcelles de céréales ou constituer des fosses à compost.

Ces activités n'étaient pas inconnues des éleveurs, qui s'y adonnaient à l'occasion en fin de saison sèche, lorsqu'ils attendaient l'arrivée des pluies à proximité des villages méridionaux. Ce qui change du tout au tout est le développement d'activités suscitées par des non-éleveurs, qui donnent progressivement conscience aux « ex-pasteurs » des demandes auxquels ils peuvent être confrontés et dont en fin de compte ils pourront tirer parti. C'est pourquoi, non seulement la composition de leurs troupeaux s'en ressent (ils conservent autant d'animaux de bât que les éleveurs des marges sahariennes alors qu'ils ne se déplacent plus), mais ils font également des stocks de beurre fondu et de fumier en fonction des acheteurs avec lesquels ils traitent, et monnaient fréquemment les circuits de fumage des champs qu'ils effectuent avant l'époque des cultures.

À quel point ces combinaisons nouvelles d'activités agricoles et pastorales se sont-elles généralisées en dehors des secteurs où nous les avons observées ? C'est difficile à préciser en l'absence d'une investigation exhaustive. Cependant il est indéniable que c'est une des

rares portes de sortie qui s'offre aux acteurs du ghetto pastoral confronté à l'aridification ambiante, tout programme de développement ne pouvant véritablement se fonder que s'il prend appui sur des activités agraires combinées et non pas dissociées. L'émergence d'un monde rural véritable passe inévitablement par cette fusion, aussi regrettable que puisse paraître l'extinction progressive des civilisations pastorales. Les quelques cas régionaux qui viennent d'être évoqués sont-ils l'amorce d'une telle évolution ou de simples coexistences circonstanciées et limitées ? Il est trop tôt pour l'affirmer. Seul un nouvel épisode humide, qui renouvellerait largement les capacités de charge des parcours sahélo-sahariens sans remobiliser les pasteurs actuellement sédentarisés, confirmerait cette tendance.

De toute façon, dans la perspective d'une réduction encore plus importante des parcours, qu'annoncent même les modèles climatiques les moins catastrophiques, et d'un accroissement annuel de la population proche de 3 %, il paraît inévitable que le monde agricole du bassin tchadien aura à assumer seul l'essentiel de ses besoins alimentaires pour les décennies à venir. Dans de telles perspectives, l'élevage extensif grand dévoreur d'espace se trouvera rapidement à l'étroit et ses communautés seront amenées à réduire leurs aires pastorales, pour inéluctablement se sédentariser, par défaut en quelque sorte. Il est regrettable que les positions de force qu'elles viennent de retrouver ne les incitent pas à se préoccuper davantage de ce long terme et qu'elles ne tentent pas de modifier leur incapacité structurelle à gérer un État moderne. Si elles ne surmontent pas ces handicaps, elles se retrouveront une nouvelle fois exclues, lorsqu'elles seront confrontées aux contraintes des économies de marché qui corsètent déjà strictement les pays côtiers voisins.

Bibliographie

- BECOM, 1993 —
Bureau de la Commission nationale
électorale, république du Tchad.
- BANQUE MONDIALE, 1988 et 1992 —
*Rapport préliminaire du Projet
national d'élevage, suivi des actions
entreprises*, Washington DC, Dir.
Dr Cornélius De Haan, N'Djaména,
Direction des ressources animales,
312 p.
- CHAPELLE J., 1957 —
Nomades noirs du Sahara, Paris,
Plon, (rééd. 1982, Paris, L'Harmattan,
499 p.).
- CLANET J.-C., 1982 —
L'insertion des aires pastorales
dans les zones sédentaires du Tchad
central, *Cahiers d'Outre-Mer*, n° 139.
- CLANET J.-C., 1992 —
Le tassement des aires pastorales du
Tchad central, *Cahiers d'Outre-Mer*,
21 p.
- CLANET J.-C., 1994 —
*Géographie pastorale du Sahel
central*, thèse de doctorat d'État,
Paris-Sorbonne, 703 p.
- CLANET J.-C., 1996 —
*Atlas de la Commission du Bassin
du lac Tchad*, CTA-Cirad/EMVT,
Montpellier.
- GALLAIS J. et al., 1975 —
*Pasteurs et paysans du Gourma ;
la condition sahélienne*. Ceget-CNRS,
Bordeaux, 239 p.
- GALLAIS J. (éd.), 1977 —
Stratégies pastorales et agricoles
des Sahéliens durant la sécheresse
1969-1974. Ceget-CNRS, *Travaux
et documents de géographie
tropicale*, 30, 281 p.
- GALLAIS J., 1984 —
Adaptabilité et rigidité culturelle :
le sahélien et la pluie.
Études sahéliennes, 28.
- LE ROUVREUR A., 1962 —
Sahariens et sahéliens du Tchad,
Paris, Berger-Levrault, 466 p.
- ZELTNER J.-C., 1988 —
*Les pays du Tchad dans
la tourmente*, Paris, L'Harmattan,
382 p.

Résumés et abstracts

Résumés

I. L'animal, acteur de l'histoire humaine

Gérard Quéchon : « Histoires de bêtes. Guépards pâles, bœufs gravés et vivants, archéologue »

La région de Termit, en limite du bassin tchadien, à la frontière Sahel-désert, joue actuellement un rôle de zone favorable, dans un environnement climatique hostile. Il s'ensuit, entre autres conséquences, qu'outre la faune attendue à cette latitude, on retrouve certaines espèces « résiduelles » qui montrent fréquemment certains signes adaptatifs. L'observation et la compréhension de tels phénomènes sont essentiels pour l'archéologue car ils éclairent d'un jour nouveau et permettent de mieux saisir les rapports homme-milieu naturel-milieu culturel et la variation de ces rapports au cours, notamment, des dix derniers millénaires.

Mots clés : Processus adaptatifs — Environnements — Peuplements humains et animaux — Massif de Termit — Niger.

Roger Blench : « Les migrations vers l'ouest des pasteurs couchitiques. Explorations dans la préhistoire de l'Afrique centrale »

L'étude comparée des termes désignant le bétail a montré des liens insoupçonnés entre les langues couchitiques et tchadiques. C'est peut-être le résultat d'une migration vers l'ouest des pasteurs de langues couchitiques. L'exemple des pasteurs fulbe qui, depuis la Sénégalambie, ont migré au cours du dernier millénaire jusqu'aux frontières du Soudan est bien la preuve qu'une telle migration peut se produire. Les animaux qui y participèrent seraient les bovins, les caprins et les ovins. Il se peut aussi que les ânes, les chiens et les pintades aient pris part à ce mouvement, sans être nécessairement pour autant des espèces domestiquées. Le couloir trans-saharien qui aurait été emprunté est habité aujourd'hui par des populations de langues nilo-sahariennes. Un élément de preuve d'une telle migration, si elle a eu lieu, serait la présence ici et là dans les langues nilo-sahariennes, depuis le Nil jusqu'au lac Tchad, de

termes d'emprunt pour désigner le bétail. Les listes de termes relevés montrent que de tels termes d'emprunt figurent aussi dans les autres familles du groupe nilo-saharien.

Nous suggérons que ce mouvement vers l'ouest des pasteurs couchitiques correspond à la poterie de type *Leiterband*. Cette dernière a été mise en évidence dans le Sahara oriental, en particulier dans le Wadi Howar, vallée maintenant asséchée qui s'étend sur plus de 1 000 km depuis le Tchad oriental jusqu'à la vallée du Nil. Il reste à dater avec certitude ce type de poterie, mais si son lien avec le néolithique de Khartoum se confirme, elle remonterait à 4000 ans environ.

Mots clés : Afro-asiatique — Nilo-saharien — Pasteurs — Préhistoire — Poterie *Leiterband*.

Eldridge Mohammadou : « Le poney conquérant des savanes du Cameroun central (c. 1750-1850) »

Le cheval barbe arabe a été exclusivement crédité des vastes conquêtes opérées au cours du jihad dans l'Adamawa par les Peuls dans la première moitié du XIX^e siècle. D'après notre hypothèse, les envahisseurs peuls furent précédés, un siècle auparavant, par des conquérants appelés Baare-Tchamba qui montaient le poney *sunda*. Ces Baare-Tchamba, partis de la haute vallée de la Bénoué, envahirent d'abord les plateaux de la province actuelle de l'Adamaoua, avant de lancer des conquêtes vers les savanes proches de la grande forêt. Des indices historiques et linguistiques attestent l'influence des Baare-Tchamba à l'est, au centre et surtout à l'ouest du Cameroun. Lors de la conquête coloniale du Cameroun, les Allemands se servirent encore du poney comme monture mais ils précipitèrent sa disparition.

Mots clés : Cameroun — Baare-Tchamba — Migrations — Poney — Cheval — Peuplement — Organisation politique.

2. Dire et classer les animaux

Henri-Pierre Aberlenc, Jean-Philippe Deguine : « Les insectes des monts Mandara. Le regard des Mofu-Diamaré et le regard de l'entomologiste »

Le glossaire (encore incomplet) du vocabulaire des Mofu de Douvangar recense près de 140 mots désignant des insectes et autres arthropodes. Ce vocabulaire est analysé d'un point de vue exclusivement entomologique. Certains mots peuvent être rapprochés des taxons de la classification zoologique (au niveau des groupes espèce, sous-famille, famille ou ordre). Mais serait-il pertinent de confondre des concepts issus d'approches aussi différentes de la nature ? Il ne suffit pas qu'un terme vernaculaire désigne un animal ou un groupe d'animaux précis pour être assimilable à un taxon ! Un taxon est un concept qui n'existe que dans le cadre d'une théorie scientifique. Les Mofu ne nomment pas tous les insectes qu'ils côtoient : certains les intéressent beaucoup et d'autres pas du tout. Leur grille d'analyse, logique, cohérente et non dépourvue d'efficacité pratique, s'inscrit dans une conception du monde très différente de la nôtre, fondée sur le paradigme scientifique contemporain (le monde « désenchanté »). L'entomologiste à l'écoute du discours des Mofu sur les insectes est ballotté entre ce qu'il perçoit d'une part comme des observations souvent fines de la réalité objective, et d'autre part comme relevant d'une riche mythologie qui lui est étrangère. Il ne peut s'empêcher de s'interroger : « Et si notre paradigme scientifique était lui aussi une mythologie ? » Mais ceci est une autre histoire...

Mots clés : Ethno-entomologie — Taxonomie — Paradigme — Mythologie — Nord-Cameroun — Monts Mandara — Douvangar — Mofu Diamaré.

Daniel Barreteau : « Les Mofu-Gudur et leurs criquets »

À partir d'une collection d'insectes effectuée en septembre 1986, chez les Mofu-Gudur (population « païenne » de l'Extrême-Nord du Cameroun), et d'un inventaire de quelque 260 termes, une centaine de dénominations concernant les « acridiens » au sens large ont été retenues et examinées. Selon un regroupement opéré par les Mofu-Gudur eux-

mêmes, le terme générique *áyakw* englobe les acridiens proprement dits et les mantes. Un classement a été proposé et un glossaire établi, avant de procéder à une analyse morphosémantique des dénominations. La majorité des termes sont des dérivés ou des composés, deux procédés de création lexicale extrêmement courants, ce qui dénote de nombreuses innovations. Une quarantaine d'espèces ont pu être identifiées.

L'importance des dénominations relevées témoigne de l'étendue des connaissances des Mofu-Gudur dans ce domaine et de l'intérêt qu'ils y portent. De nombreux criquets sont ramassés par les jeunes enfants, ils sont préparés et consommés. Ils font partie du monde familier des Mofu-Gudur, entrant dans leurs traditions orales (croyances, jeux, porte-bonheur, injures). Le rayonnement de la chefferie de Gudur s'explique, en partie, par sa maîtrise sur les criquets, comme l'atteste un récit étiologique sur l'origine de l'invasion des criquets migrateurs et des sacrifices humains qui étaient pratiqués pour lutter contre ce fléau.

Mots-clés : Acridiens — Criquets — Mantes — Sacrifice — Mofu-Gudur — Cameroun.

Karsten Brunk, Dymitr Ibriszimow, Herrmann Jungraithmayr : « L'atlas linguistique d'Afrique soudano-sahélienne (Alass). À la recherche des isoglosses intergénétiqes dans le domaine zoonymique »

La recherche comparative sur l'histoire des langues tchadiques, en particulier sur le lexique tchadique, est arrivée à un stade où l'on peut entreprendre un classement plus précis des formes existantes. La méthode comparative historique a permis de dégager trois groupes essentiels de zoonymes au sein du tchadique :

1. des termes purement tchadiques qui peuvent avoir des correspondants dans d'autres langues chamito-sémitiques, termes qui ont été partiellement empruntés par les peuples voisins qui parlent des langues non tchadiques ;
2. des emprunts anciens introduits dans le tchadique ;
3. des emprunts récents qui sont le fruit de processus superstructurels plus récents.

Les résultats du travail de comparaison historique effectué jusqu'à présent peuvent être traités suivant la méthode employée en géographie linguistique. Ainsi avons-nous fait les premiers pas en vue de la constitution d'un atlas linguistique d'Afrique soudano-sahélienne (Alass). En cartographiant les divers groupes lexicaux, on obtient des schémas de distribution différents qui permettent de mieux comprendre les phénomènes de contact entre les peuples de langues tchadiques et non tchadiques, dans une perspective historique. C'est la raison pour laquelle nous cherchons à mettre en évidence divers ensembles d'isoglosses à mettre en rapport avec des informations géographiques, zoologiques et ethnologiques. À titre d'exemple, nous présentons dans cet article des cartes linguistiques portant sur le domaine de la zoonymie.

Mots-clés : Zoonymie — Atlas linguistique — Tchadique.

3. Les animaux dans la littérature orale

Paulette Roulon-Doko : « Les animaux dans les contes gbaya. République Centrafricaine »

En Afrique centrale, les animaux sont très présents dans les contes où certains jouent même un rôle de personnage majeur. L'étude des contes gbaya 'bodoe porte sur 143 thèmes, soit plus de 300 versions de contes recueillies et traduites, dans lesquels les personnages animaux, loin de manifester simplement le monde naturel, sont des humains à part entière qui certes gardent, à l'occasion, une attitude physique liée à leur statut d'animal, mais surtout symbolisent des traits de caractères qui sont analysés.

Mots clés : Afrique centrale, République centrafricaine — Gbaya — 'Bodoe — Contes — Animaux.

Marie-José Tubiana : « Un mythe de fondation : le mythe de l'antilope. Populations de l'Est et du Sud tchadien »

Le mythe de l'antilope (oryx, damalisque ou bubale selon les populations concernées) fait partie de la culture des « Arabes Zaghawa » appelés parfois aussi Djumbo Dirong, des Mimi Ab-tetel, des Dadjo.

Un despote, dont les faits et gestes abusifs sont minutieusement décrits, est invité par ceux qui souhaitent s'affranchir de sa tyrannie, à prendre pour monture une antilope. Alors qu'il galope, ligoté sur le dos de l'animal, à l'intérieur d'un cercle composé de ses parents et alliés, le cercle s'ouvre et le tyran est emporté vers l'ouest. Sa course se termine dans un groupe étranger et son mariage avec une fille de ce groupe est à l'origine d'un nouveau groupe ethnique ; dans une variante ses membres déchiquetés jalonnent sa fuite et donnent naissance à autant de groupes humains. Ces deux schémas correspondent à l'histoire du peuplement que permettent de retracer les enquêtes de terrain.

On retrouve ce mythe dans l'histoire de divers groupes sara. Il est alors « réduit » à la seule partie fondation d'un groupe humain et le héros n'apparaît plus comme un tyran mais comme un homme sage et généreux.

Mots clés : Mythe fondateur — Histoire du peuplement — Tyrannie — Politique — Alliance — Interdit — Antilope : oryx, damalisque, bubale — Arabes Zaghawa, Djumbo Dirong, Dadjo, Mimi Ab-tetel, Sara.

Mette Bovin : « “La belle vache”. Chants de louange aux animaux et aux êtres humains chez les Wodaabe du Niger »

La poésie et les chansons wodaabe témoignent abondamment de la distinction entre les genres masculin et féminin. En général, on rend hommage à un homme en tant que « propriétaire d'un bel animal », tandis que la femme est le plus souvent décrite comme « ressemblant à un animal » avec « des oreilles de mouton ». L'homme a un statut supérieur à la femme, qui est littéralement appelée « celle qui suit ». Les jeunes hommes wodaabe dansent « comme des grues », tandis que les femmes courent dans la brousse « comme des pintades » ou sautent comme des écureuils. Les hommes sont parfois comparés aux oiseaux élégants qui volent dans le ciel, tandis que les femmes sont « proches de la nature », sur terre ou même sous terre dans des grottes. Dans la culture wodaabe, les hommes représentent l'ordre, « la culture » et « la civilisation », tandis que les femmes signifient le désordre, le chaos, le comportement « animal » incontrôlé, et parfois même la destruction et le danger. C'est pourquoi les femmes wodaabe, pour dormir,

doivent toujours porter au moins quelques bijoux, symboles de civilisation sur leurs corps « sauvages ».

Mots clés : Wodaaabe — Niger — Hiérarchie animale — Poésie — Chants — Relations de genre.

Saibou Nassourou : « Un poème *boori* de Yâya Nguessek, berger peul de l'Adamaoua »

La communication rend compte d'un poème de 153 vers dans sa version en foulfouldé et sa traduction française, précédées d'un commentaire. Ce poème appartient au genre *boori*, encore inconnu du monde scientifique parce que n'ayant jamais fait l'objet de publication. Pratiqué dans l'Adamaoua camerounais, le *boori* s'apparente au *daacol* de l'Extrême-Nord du Cameroun qui, lui-même, d'après la typologie des genres littéraires peuls proposée par Christiane Seydou, s'apparente aux *jammooje na'i* du Mali. Le *boori* est une sorte de description poétique de l'Adamaoua avec ses principales ressources. Il distingue plusieurs catégories dans la société : esclaves, Peuls nobles, souverains, notables, non-Peuls (*haaabe*). Surtout, il parle des bœufs, les complices de l'homme, et le poète sait les observer. Les jeunes bergers passent leurs journées à garder les troupeaux puis ils se divertissent, le soir, dans le cadre du *hiirde*. Ce poème n'est pas un produit de l'imagination de Yâya Nguessek mais l'expression culturelle d'un peuple.

Mots clés : Cameroun — Adamaoua — Poésie peule — Pastoralisme — Société et environnement.

4. L'animal et l'imaginaire social

Mahalia Lassibille : « L'homme et la vache dans l'esthétique des Peuls Wodaaabe »

La relation entre l'homme et l'animal a été souvent envisagée d'un point de vue uniquement économique. Pourtant elle peut aussi l'être d'un point de vue esthétique comme l'illustre parfaitement l'exemple des Wodaaabe, les Peuls Bororos. Ces pasteurs nomades considèrent en effet les hommes et les zébus *bororooji* qu'ils élèvent selon les mêmes critères esthétiques. Une relation devient alors une véritable alliance, alliance si profonde qu'elle se lit dans les corps. Beauté des vaches et

beauté des hommes unies dans une symbolique : celle de la fécondité et de l'éternité vers laquelle tout peuple aspire.

Mots clés : Beauté — Élevage — Esthétique — Pasteur — Peuls Bororo — Vaches — Wod'aabe — Zébu bororodji.

Henry Tourneux : « Les animaux supports de génies chez les Peuls du Diamaré »

Pour les musulmans, les djinns, ou génies, sont des créatures divines, douées d'intelligence, et échappant à la perception. Ils peuvent cependant apparaître sous diverses formes. Ces génies constituent un monde parallèle, normalement invisible, mais avec lequel certaines personnes entretiennent des relations privilégiées. On apprend ainsi, chez les Peuls de Maroua, que les génies connaissent une différenciation sexuelle, et que certains sont de « nature » humaine, d'autres, animale. À partir des données que nous avons pu recueillir, nous décrivons, aussi précisément que possible, ces créatures mystérieuses, et pourtant omniprésentes.

Mots-clés : Djinn — Mythologie — Croyances — Maroua — Peuls — Islam — Nord-Cameroun — Génie.

Catherine Baroin : « L'âne, ce mal aimé »

Dans l'ensemble des sociétés saharo-sahéliennes, l'âne est à la fois très répandu, très utile, et fort mal considéré. Le rôle économique de l'âne, son statut et les représentations dont il est l'objet sont examinés dans la société tubu et, à partir de cet exemple, dans les sociétés voisines. L'analyse porte ensuite sur la place de l'âne dans la littérature orale de ces diverses sociétés et suggère, pour finir, une explication à l'universel mépris dont cet animal est victime.

Mots-clés : Âne — Tubu — Tchad — Teda-Daza — Statut social — Hiérarchie animale — Littérature orale — Pudeur — Zoophilie.

Christian Seignobos : « *Jaglavak*, prince des insectes chez les Mofu du Nord-Cameroun »

Les Mofu, montagnards du Nord-Cameroun, vivent – ou plutôt vivaient – avec leurs insectes. Ils leur prêtent le même encadrement politique et les mêmes relations de parenté que les

hommes. Un *Dorylus*, *jaglavak*, livre sinon la clé d'une grille classificatoire, du moins est-il au centre du monde des insectes. Ce *Dorylus* est recueilli par les Mofu pour assainir les habitations et y chasser les insectes indésirables, *Termitidae*, *Formicidae*... Sa manifestation passe par tout un rituel. *Jaglavak* livre aussi pour les chefs de massif les « pierres » de la guerre. Jadis l'observation de leurs comportements était source d'enseignement pour les gens du pouvoir.

Mots clés : Insectes — *Termitidae* — *Formicidae* — *Dorylus* — Nord-Cameroun — Mofu.

Jeanne-Françoise Vincent : « Panthères, autochtones et princes. Représentations symboliques du pouvoir dans les montagnes du Nord-Cameroun »

Selon les Mofu-Diamaré la panthère, *duvar*, entretient des relations à la fois avec les autochtones et les chefs politiques, personnages aux statuts sociaux très différents. Familière avec les premiers, présentés par les autres clans comme ses parents, la panthère est aussi l'animal du souverain, désireux de s'identifier à elle et de faire naître chez ses sujets une peur estimée indispensable à son autorité.

Ainsi deux conceptions du pouvoir coexistent-elles de façon remarquablement claire, partagées en partie ou en totalité par nombre de sociétés africaines : un pouvoir ancien sur la terre, détenu par les autochtones et symbolisé par la panthère, subsistant face à un pouvoir politique fort mais qui doit tenir compte du premier.

Mots-clés : Panthère — Autochtones — Esprits de la nature — Religion traditionnelle — Pouvoir sur la terre — Pouvoir politique — Symboles.

Igor de Garine : « Contribution à l'ethnologie du chien dans le nord du Cameroun et le sud-ouest du Tchad (Masa, Muzey, Tupuri, Kera) »

Les Masa et la plupart des Muzey du Nord-Cameroun ne sont pas cynophages. Leurs chiens reçoivent des noms comme les humains. Ils servent comme chiens de garde et pour la chasse. Ils sont dressés à cette fin, et des pratiques magiques les protègent et renforcent leur efficacité. Les chiens sont utilisés dans

des rituels liés à l'inceste, dans les rites, et pour se concilier les divinités de l'eau et de la brousse. Ce sont des messagers entre les communautés humaines, le monde sauvage et le monde surnaturel. Dans les contes, les chiens sont les aides maladroits et inadéquats de l'homme, liés à la brousse, aux arbres et au ciel. Ils ne doivent pas être enterrés. Dans les mythes de fondation, les chiens aident l'ancêtre fondateur à découvrir de l'eau et à s'établir à son voisinage. Créature ambiguë, à la limite de la Nature et de la Culture, le chien est l'aide de l'homme en brousse mais peut aussi lui créer du tort par pollution spirituelle ou en transmettant la rage.

Mots clés : Chien — Garde — Chasse — Cynophagie — Rituels — Mythes — Masa — Muzey — Nord-Cameroun — Tchad.

Françoise Dumas-Champion : « Les cultes liés aux animaux chez les Masa du Tchad »

Pour les Masa comme pour d'autres populations voisines du bassin du Logone, l'apparition d'un animal hors de son environnement habituel est interprétée comme la manifestation d'un esprit et doit donner lieu à la dévotion d'un culte qui impose l'interdit de tuer et de consommer l'espèce en cause. En cas de transgression, l'animal devient un agent pathogène ou mortifère. Outre les modalités du culte qui sont exposées, l'auteur compare les différents traitements rituels auxquels doit se soumettre un individu confronté à plusieurs catégories d'animaux : ceux qui sont dits « amers », ceux qui sont détenteurs d'un pouvoir vengeur et ceux qui sont responsables d'un désordre dit *yowo*.

Mots clés : Cultes des animaux — Agents pathogènes — Représentations symboliques — Masa — Bassin du Logone — Tchad.

Suzanne Ruelland : « L'homme et l'animal en pays tupuri. Réalités et représentations »

Chez les Tupuri, agriculteurs du Tchad et du Cameroun, l'élevage d'animaux domestiques fournit la richesse qui octroie pouvoir et ascendance sur ses semblables. Le bétail, unité d'échange pour l'obtention de femmes, est aussi l'objet de sacrifices pour se concilier l'aide des dieux. Le gardiennage

des troupeaux donnant l'occasion d'un côtoïement quotidien parfois institutionnalisé, l'homme-maître et ses bêtes-objets vivent malgré la hiérarchie dans une complémentarité intime, au point que la frontière entre les deux règnes est parfois franchie, bien que socialement réprouvée (cas de zoophilie). Au contraire, l'homme et les animaux sauvages vivent dans deux mondes antagonistes. La brousse, où seuls s'aventurent quelques chasseurs spécialisés et dont l'existence relève de nos jours plus du mythe que de la réalité, est un monde dangereux dans lequel les animaux sauvages ne se laissent pas apprivoiser. D'ailleurs, les animaux de brousse sont bien souvent la manifestation d'esprits sinon hostiles, du moins redoutables. Quelques animaux ont accordé pourtant leurs bienfaits à des ancêtres de lignages dont les membres les gardent de nos jours comme « totem ». Ainsi, chez les Tupuri, la relation homme/animal va-t-elle du plus intime à l'altérité extrême et les positions de pouvoir et de puissance sont diversement tenues tantôt par l'homme, tantôt par l'animal.

Mots clés : Bétail — « Totémisme » — Compensation matrimoniale — Tupuri.

5. Élevages et enjeux sociaux

Christian Seignobos : « Élevage social du poney musey. Région de Gobo, Nord-Cameroun »

Le poney focalisait la société musey à la façon de celle voisine des Marba (Nord-Cameroun et Tchad). Il permettait la reproduction sociale en alimentant les dots et il favorisait l'épanouissement d'un genre de vie basé sur la chasse, la rapine et la guerre. Tout au long de sa carrière, de sa naissance à sa mort, le poney faisait l'objet de rituels et de soins qui lui conféraient une part d'humanité. Ces pratiques sont aujourd'hui en recul. Le poney s'est « démocratisé » au service de communautés villageoises où le laboureur a remplacé le guerrier.

Mots clés : Poney — Musey — Élevage social — Nord-Cameroun — Tchad.

Edmond Bernus : « Chameau, cheval, chien. Mythes et symbolisme de trois animaux domestiques touaregs »

Ces trois animaux domestiques jouent un rôle important chez les Touaregs, mais leur rôle n'est pas le même dans les différentes strates de la société. Le chameau, ou plus exactement le dromadaire, est associé à cette communauté nomade. Il est indispensable au déplacement des hommes, il est le vecteur du transport caravanier, il est lié à l'imaginaire de chaque homme. Un aristocrate ne peut se marier sans un apport de ce type d'animal. Le lait de chamelle est le plus apprécié : il ne communique pas de maladies, il est indispensable à la croissance des enfants, il soulage et guérit. Le matériel associé au chameau est très élaboré : selle à pommeau en croix, selle des femmes, etc. Le cheval est un animal coûteux, car il faut le nourrir avec du mil et du lait. Il est donc très rare et réservé aux grands chefs et aux grands marabouts. Parmi les chevaux, le *bagzan* est un animal prestigieux, si rare qu'on n'en possède le plus souvent que des parts. Son mythe d'origine l'associe à l'histoire des Touaregs : c'est un animal fabuleux, Pégase plus que Bucéphale. Le chien est un lévrier qui, comme le cheval, est nourri par l'homme. Il sert à la chasse et n'est pas utilisé pour la garde des animaux. Toutes les catégories sociales ne portent pas un même intérêt au chien. La société touarègue reproduit chez les animaux domestiques une hiérarchie parallèle à la sienne : le chameau et le cheval sont associés à l'aristocratie, alors que la chèvre a longtemps été associée aux vassaux. Le chien est dédaigné par les aristocrates et les religieux, et lié à la pratique de la chasse des vassaux et de certains groupes d'origine serve. Les animaux sont le révélateur d'une société hiérarchisée et dans certains cas spécialisée.

Mots clés : Élevage et société — Bergers — Touaregs — Animaux et hiérarchie sociale — Chameau — Chien — Cheval.

José C. M. Van Santen, Juliette Schaafsma : « "Se faire pleurer comme une femme". La signification symbolique du taureau et l'introduction récente de la vache chez les Mafa (Nord-Cameroun) »

Les Mafa, cultivateurs de mil des Monts Mandara, élèvent aussi quelques poules et du petit bétail. Le bovin, élevé dans un but essentiellement rituel, était sacrifié lors de la fête du

taureau, *maray*. Les vaches, rares sur les pentes en terrasses du pays mafa, ne faisaient pas partie du système social : elles n'entrent pas dans la compensation matrimoniale et ne figurent pas dans les histoires qui opposent animaux domestiques et animaux sauvages. Le taureau « sacré » au contraire était sacrifié pour assurer la perpétuation des clans patrilineaires. Cependant, de façon surprenante, en 1997 des étudiants mentionnent les vaches comme si elles avaient toujours été partie intégrante du système économique. Il s'agit soit de différences régionales, soit d'investissements nouveaux des Mafa grâce aux moyens apportés par des salaires extérieurs. La place nouvelle des vaches dans la société mafa est examinée en relation avec celle du taureau « sacré » du passé.

Mots clés : Mafa — *Maray* — Rituel — Bœuf sacré — Vache — Cameroun.

Cécile Pouget : « Les anciens captifs des Fulbe de l'Adamaoua et l'élevage »

Au début du XIX^e siècle, lorsque les Fulbe ont atteint les hautes terres d'élevage de l'Adamaoua, ils se sont regroupés dans des centres fortifiés pour se consacrer aux études religieuses et à la vie politique. Leurs activités de production ont alors été effectuées par des esclaves capturés lors des guerres de conquête. La colonisation puis l'indépendance ont abouti à l'émancipation de la population servile. La présentation de quelques familles montre que les captifs n'ont guère profité de leur liberté nouvelle ni du contexte favorable de l'Adamaoua pour développer une activité pastorale intense. L'héritage social, culturel ou démographique tout autant que l'héritage économique de leurs origines serviles les maintiennent toujours aux marges de la société et de l'identité fulbe. Non seulement rares sont ceux qui possèdent des troupeaux de plusieurs têtes mais la plupart ne disposent même pas d'une paire de bœufs pour les travaux agricoles. Fragilisés dans leur situation économique, ils en viennent souvent à rechercher la protection de leurs anciens maîtres.

Mots clés : Esclave — Émancipation — Élevage — Agriculture — Fulbe — Adamaoua — Cameroun.

Éric Vall : « La traction animale au Nord-Cameroun de 1985 à nos jours »

La diffusion de la traction animale a débuté au Nord-Cameroun dans les années 1950 avec la culture du coton et grâce à la présence de bétail sur place. Les bœufs travaillent surtout pour le labour, moins pour les sarclages et buttages, et fort peu pour le transport. Depuis une quinzaine d'années on assiste à la diffusion rapide de l'âne et du cheval de trait. Ces équidés sont plus économiques pour beaucoup de paysans. Le choix du type d'attelage répond à des contraintes agricoles et à des facteurs historiques et sociaux. Aujourd'hui le développement de la traction animale est une demande forte des cultivateurs, qui doit s'appuyer sur des actions d'accompagnement : crédit, réseau de forgerons, encadrement agricole.

Mots clés : Culture attelée — Développement agricole — Bovins — Cheval — Âne — Nord-Cameroun.

Christine Raimond : « De la complémentarité à la concurrence. Agriculture et élevage dans les terres d'inondation du bassin tchadien »

Dans le sud du bassin tchadien, la culture du sorgho repiqué – *masakwa* au Nigeria, *muskwari* au Nord-Cameroun, *berbééré* au Tchad – a pris une grande importance dans les systèmes de production et les paysages. L'exemple de trois terroirs montre que son extension s'est accélérée avec l'aggravation des conditions climatiques et l'introduction du coton. La culture de ce sorgho a progressivement sollicité les terres dégagées rapidement par la crue, traditionnellement vouées aux pâturages de saison sèche : la mise en culture de ces terres de décrue paraît une évolution inéluctable. Les éleveurs transhumants sont les grands perdants de cette évolution. Impuissants devant l'augmentation de l'espace cultivé, tant sur les terres exondées que celles inondables, ils semblent contraints de se sédentariser.

Mots clés : Agro-pastoralisme — Sorgho de décrue — Éleveurs — Espace pastoral — Sédentarisation — Nord-Cameroun — Tchad.

6 — Les animaux et le développement durable

Eric Garine Wichatitsky : « Chasser dans une société agraire. À propos des Duupa du massif de Poli »

Les Duupa du massif de Poli ont un système économique basé sur la pratique de l'agriculture, pourtant la chasse continue d'y être pratiquée. On retrouve dans les caractéristiques écologiques de cette activité de prédation la nature agraire de la société : la chasse est pratiquée pendant la saison sèche qui est la morte-saison des travaux agricoles ; les prises concernent essentiellement des espèces anthropophiles (notamment les rongeurs), les plus communes dans ce milieu profondément remanié par la présence humaine. Toutefois, bien que marginale du point de vue de la subsistance (sa contribution au régime alimentaire est pratiquement nulle), la chasse demeure une activité valorisée, particulièrement par les hommes jeunes en raison de son caractère ludique et de sa forte valeur symbolique. Il importe de connaître les modalités sociales et écologiques de la chasse dans les sociétés du Nord-Cameroun à l'heure où la protection de la biodiversité et la répression du braconnage apparaissent comme des thèmes porteurs de la problématique du développement.

Mots clés : Ethnozoologie — Chasse — Mode de subsistance — Nord-Cameroun — Duupa

Mélanie Requier-Desjardins : « Mobilités pastorales au Nord-Cameroun, une approche économique »

La mobilité des hommes et de leur bétail est une caractéristique ancienne et toujours vivace dans certaines régions d'Afrique semi-aride : des recherches en géographie et en anthropologie ont montré comment la mobilité des troupeaux et des hommes se développe dans des milieux naturels et sociaux aux ressources incertaines. Dans le cas de la plaine du Logone à l'extrême-nord du Cameroun, des politiques économiques et des projets de développement ont bouleversé l'environnement pastoral : les terres communes pâturables, éléments importants dans la mobilité des troupeaux et des hommes, ont vu leur surface décroître au cours des vingt dernières années. L'accès à ces pâturages communs semblait réglé par des accords entre les éleveurs mobiles, les autorités

coutumières, les agriculteurs et le pouvoir central. Mais d'autres règles émergent, le poids relatif de ces divers partenaires ayant évolué. L'analyse des coûts d'accès aux pâturages et à l'eau pour les pasteurs mobiles nous porte à nous interroger sur l'efficacité relative de ce mode d'élevage. Dans une approche historique et dans le contexte de développement de la zone étudiée, on tente d'identifier les modes de coordination entre les différents acteurs.

Mots clés : Élevage — Mobilité — Sédentarité — Accès aux pâturages communs — Projet de développement — Règles — Coûts.

Claude Arditi : « Paysans sara et éleveurs arabes dans le sud du Tchad. Du conflit à la cohabitation ? »

Depuis une trentaine d'années, la détérioration des précipitations a considérablement bouleversé les conditions climatiques et écologiques de la zone sahéenne. Ces facteurs ont été accentués par l'instabilité politique et la guerre, et ont profondément changé les conditions de vie des éleveurs, qui sont en grand nombre venus résider en zone soudanienne.

Le développement de la culture du coton a transformé ses systèmes de production, surtout à cause de la concurrence qu'elle exerce avec les céréales. L'agriculture restant à dominante manuelle, il a fallu peu à peu substituer le manioc aux céréales. Malheureusement, il représente pour les éleveurs l'obstacle le plus important qu'ils rencontrent lors de leurs déplacements. De nombreux conflits, parfois mortels, surviennent avec les paysans quand des dégâts sont commis aux champs cultivés. Malgré cela, la zone cotonnière présente pour les éleveurs de nombreux attraits : elle est bien arrosée, fortement peuplée, et dispose de plusieurs centres urbains importants, dont la population constitue une clientèle potentielle pour le lait, le beurre, la viande et le cheptel vif.

Les éleveurs expriment le désir de demeurer dans la région malgré les conflits et souhaitent que l'État intervienne directement pour réglementer les droits et devoirs de chacun, mais ce sont surtout les associations émanant de la société civile qui tentent de rapprocher agriculteurs et éleveurs afin de permettre dans l'avenir une cohabitation paisible.

Mots clés : Pastoralisme — Arabes — Agriculture — Sara — Conflits.

Denis Reiss, Eric Cardinale, N'Chare, Moïse Labonne : « Des éleveurs face aux glossines au Nord-Cameroun. Une méthode de lutte adaptée à des pratiques et représentations pastorales »

L'expérience du Cameroun montre que les acquis des campagnes d'éradication des glossines s'avèrent difficiles à préserver. Les mouvements incessants du bétail favorisent en effet la ré-infestation des pâturages assainis. Pour sauvegarder la qualité de l'environnement pastoral, les éleveurs se doivent aujourd'hui d'intervenir avec leurs propres moyens. Une expérience est conduite en ce sens avec les éleveurs peuls de la région sud de Garoua. Un éclairage méthodologique est apporté, afin d'expliquer l'adhésion des acteurs au programme de lutte contre les glossines. La conception des actions repose sur l'étude des pratiques des éleveurs et sur l'analyse du système d'information auquel ils ont accès. À la lumière de ces éléments de réflexion, la collaboration entre les différents acteurs s'articule et conduit à la diffusion de l'innovation ainsi qu'à l'organisation d'une filière d'approvisionnement en produits insecticides et pulvérisateurs manuels.

Mots clés : Cameroun — Glossines — Éleveurs — Système d'information — Systèmes d'élevage — Innovation.

Jean Boutrais : « Zébus et mouches tsé-tsé. Chronique de l'élevage en Adamaoua (Cameroun) »

L'Adamaoua camerounais (et centrafricain) a longtemps fait figure de région privilégiée pour l'élevage bovin, grâce à l'absence de mouches tsé-tsé. Ce privilège était remis en cause, au cours des années 1960, par une invasion de glossines dont les conséquences pastorales étaient catastrophiques. Pour sauvegarder une économie et une culture peules fondées sur l'élevage du zébu, les gouvernements camerounais ont alors entrepris de lutter contre cette menace écologique. Cette action est l'une des plus importantes du genre en Afrique sub-saharienne, par son ampleur et sa durée, les moyens mis en œuvre et les problèmes posés. Plusieurs périodes peuvent être distinguées, selon les techniques adoptées, leurs résultats et les conceptions qu'elles reflètent. Au-delà de cette chronique, on peut se demander pourquoi les mouches tsé-tsé ont envahi le

plateau et dans quelle mesure leur éradication actuelle est définitive.

Mots clés : Cameroun — Adamaoua — Élevage peul — Mouche tsé-tsé — Développement pastoral — Acteurs et politiques de développement.

Roger Blench : « Le recensement national du bétail en 1989-1992 au Nigeria : une appréciation personnelle »

Une appréciation personnelle est donnée du recensement national du bétail qui a été effectué au Nigeria de 1989 jusqu'au milieu de l'année 1991. Ce recensement, dans lequel l'auteur était responsable des enquêtes au sol, a été conçu comme un exercice technique et statistique, mais il comportait de fortes implications politiques. Pour toutes les catégories de bétail, l'examen des effectifs et des systèmes de production a porté sur la totalité du pays. On résume les diverses méthodes utilisées et les principaux résultats chiffrés. Puis, les problèmes rencontrés pour obtenir des données numériques fiables sont évoqués, ainsi que les raisons de cette situation. Le rapport final a été mal accueilli par le gouvernement nigérian, en partie parce que ses résultats contredisaient les statistiques officielles utilisées dans la répartition des crédits. De ce fait, ce recensement n'a pas été utilisé dans l'élaboration de projets de développement pour l'élevage.

Mots-clés : Nigeria — Élevage — Recensement du bétail — Politique de développement.

Jean-Charles Clanet : « Structures spatiales et cultures pastorales. Ou les limites des États-nations et des organisations tribales en Afrique centrale »

L'analyse des relations liant un système pastoral et l'organisation sociale qui l'entretient présente, dans le cadre du bassin du lac Tchad, l'avantage de disposer de toute la gamme des situations agro-pastorales que l'on retrouve dispersées dans les autres domaines de l'Afrique sub-saharienne. Au niveau des aires pastorales ou des unités de déplacement, il est assez aisé de montrer, entre autres aspects, à quel point la mobilité des groupes influence la composition des cheptels possédés

ou combien celle des parentèles de propriétaires limite le capital pastoral détenu. En revanche, en prenant en compte tout un système pastoral, les déterminismes liant les hommes et les troupeaux se distendent et semblent dépassés par la récurrence des organisations spatiales naturelles. Toutefois, si le jeu des contraintes d'ordre sous-continentale paraît l'emporter, en particulier lors des crises climatiques ou politiques, tous les groupes de solidarité composant le tissu des cultures pastorales sont engagés dans des processus d'appropriation du pouvoir, dans le cadre d'un État-nation dépassant les finalités premières de ce que l'économie mondiale attend d'un système pastoral.

Mots clés : Tchad — Pastoralisme — Organisation politique — État — Structure spatiale — Migrations.

Abstracts

I. Animals, As Players in Human History

Gérard Quéchon: "Animal stories. Pale cheetahs, engraved and living bulls, and the archaeologist"

The area of Termit in the Eastern Niger, at the limit between the Sahel and the desert, is today a propitious one, in an otherwise unfriendly environment. For this reason, besides the animals one may expect to find at this latitude, "residual" species –which often show signs of adaptation– are also encountered. Observing and understanding such phenomena is essential for the archaeologist, as they throw a new light on the relation between man and his environment and the way in which this relation has evolved over the last ten thousand years.

Keywords: Adaptation processes — Environment — Human and animal population — Termit — Niger.

Roger Blench: "The westward wanderings of Cushitic pastoralists. Explorations in the prehistory of central Africa"

A study of Cushitic and Chadic livestock terminology has shown that there are large numbers of somewhat unexpected links between the two. This may result from a migration of pastoralist Cushitic speakers westward. The example of the Fulbe pastoralists, who have expanded from Senegambia to the borders of Sudan in the last millennium, shows that such a migration can occur. The animals accompanying this migration would have been three species of ruminant: cattle, goats and sheep. More controversially, donkeys, dogs and guinea-fowl may have been associated with this movement, although perhaps not kept as pastoral species. The inter-Saharan corridor is currently inhabited by Nilo-Saharan speakers, as it presumably was in the past. If such a migration took place, then one confirmatory piece of evidence should be the scattered presence of loaned livestock terms in Nilo-Saharan languages all the way between the Nile and Lake Chad. As the data sheets show, these loan-words extend to the other families of Nilo-Saharan. It is proposed that the westward movement of Cushitic pastoralists corresponds to the *Leiterband* pottery tradition iden-

tified in the Eastern Sahara, most specifically in the Wadi Howar, now a dry river system that stretches over 1 000 km between Eastern Chad and the Nile Valley. *Leiterband* traditions have yet to be convincingly dated directly, but if the chronological sequence linking it with the Khartum Neolithic is correct, then it would have begun to develop approximately 4,000 B.P.

Keywords: Afroasiatic — Nilo-Saharan — Pastoralists — Prehistory — Domestication — *Leiterband* pottery.

Eldridge Mohammadou: "The conquering pony of savana areas in Central Cameroun savannahs (c. 1750-1850)"

The Arabian Barb horse alone was given credit for the far reaching Fulani conquests in Adamawa during the Jihad in the first half of the nineteenth century. We suggest that other invaders, called Baare-Tchamba, had conquered this area one century earlier. They were riding the *sunda* pony. After leaving the Upper Benue Valley, they first invaded the plateaux of the present Adamawa Province, then they reached the savannahs close to the great forest. Historical and linguistic evidence demonstrates the influence of these Baare-Tchamba in Eastern, Central and mainly Western Cameroon. During the colonial conquest of Cameroon, the Germans again used these ponies as their mounts but they also contributed to their extinction.

Keywords: Cameroon — Baare-Tchamba — Migrations — Pony — Horse — Population history — Political organisation.

2. Denominating And Classifying Animals

Henri-Pierre Aberlenc, Jean-Philippe Deguine: "The entomologist's and the indigenous Mofu Diamare's view on insects in the Mandara mountains"

The entomological lexicon of the Mofu-Diamare of Douvanger (which has yet to be completed) lists almost 140 words referring to insects and other arthropods. This vocabulary is analysed from a strictly entomological viewpoint. Some words can be likened to the taxa used in zoological classification (on the level of the species, subfamily, family, or order). Is it advisable, however, to blur the distinctions between concepts stem-

ming from such different approaches to nature? The fact that a vernacular term refers to a particular animal or group of animals is not enough for it to be considered a taxon! The concept of taxon only exists in the context of a scientific theory. The Mofu-Diamare do not have a name for all the insects they come across, as they show great interest in some and none in others. Their way of interpreting things is logical, coherent and fairly practically-minded, and is born of a world view very different from our own, based on the contemporary scientific paradigm (the “disenchanted” world so dear to the materialists). Faced with the Mofu Diamare’s approach to insects, the Western entomologist is torn between what he perceives as often astute observations of objective reality on the one hand, and the products of a rich mythology—expressions of a still magical world that is completely unfamiliar to him—on the other. He can but wonder “and what if our own scientific paradigm is also a mythology?” But that is another question.

Keywords: Ethnoentomology — Taxonomy — Paradigm — Mythology — Northern Cameroon — Mandara mountains — Douvangan — Mofu Diamare.

Daniel Barreteau: “The Mofu-Gudur people and their locusts”

An insect collection was undertaken in September 1986 among the Mofu Gudur people (a “pagan” ethnic group in Northern Cameroon). From a list of some 260 items, a hundred names dealing with the “acridians”, broadly understood, have been elicited and analysed. In a categorisation used by the Mofu-Gudur people themselves, the generic term *áyakw* includes the acridians and the praying mantises. A classification is proposed and a glossary established, preparatory to a morpho-semantic analysis of the terms. Most of the items are derived or compound terms corresponding to two major methods of lexical creation, which suggests that many innovations have occurred. About forty species have been identified.

The large number of these terms shows that the Mofu-Gudur people have considerable interest in, and knowledge of, these insects. Many locusts are gathered by young children, to be cooked and eaten. They are a part of the Mofu Gudur way of life, entering into their oral traditions (beliefs, games, good luck charms, insults). The influence of the Gudur chiefdom is

partly explained by its control of locusts, as evidenced by an aetiological tale about the origin of the invasion of migratory locusts and of the human sacrifices designed to counter this menace.

Keywords: Acridians — Locusts — Praying mantises — Sacrifice — Mofu-Gudur — Cameroon.

Karsten Brunk, Dymitr Ibriszimow, Herrmann Jungrathmayr: "The linguistic atlas of Sahelian-Sudanic Africa (Alass). Searching for intergenetic isoglosses in the field of zoonyms"

Comparative-historical work on the Chadic languages and especially on the Chadic lexicon has come to a stage at which a clearer stratification of the existing forms may be undertaken. Using the comparative-historical method, three basic groups of zoonyms within Chadic have been elicited so far: 1) genuine Chadic ones with possible parallels in other Hamitosemitic families, which have been partially borrowed by the neighbouring non-Chadic speaking peoples; 2) ancient loans into Chadic; 3) recent loans into Chadic as a result of more recent superstratal processes.

Further insights into the above mentioned results of the comparative-historical work done so far may give us the method applied in linguistic geography. First steps towards Alass (Atlas linguistique d'Afrique sahélo-soudanienne) have been undertaken. Through mapping the distribution of the different lexical groups, we achieve different distributional patterns which are relevant for the understanding of the contact phenomena among the Chadic and non-Chadic speaking peoples in a historical perspective. For this reason, we are looking for different bundles of isoglosses which should be combined with geographical, zoological and ethnological information. As an example, linguistic maps related to the field of zoonyms are presented and analysed.

Keywords: Linguistic geography — Language contact — Chadic — Saharan — Niger-Congo.

3. Animals and oral literature

Paulette Roulon-Doko: "The animals in Gbaya tales. Central African Republic"

In Central Africa, animals appear frequently in tales, and some of them even assume the role of the central character. My ongoing study of Gbaya 'bodoe tales concerns 143 themes. More than 300 versions have been collected and translated in which the animal characters, far from representing only the natural world, are full human beings who sometimes conserve certain physical traits related to their animal status, but also symbolize moral attitudes that I define.

Keywords: Central Africa — Central African Republic — Gbaya-'Bodoe — Tales — Animals.

Marie-José Tubiana: "A founding myth: the myth of the antelope. Populations of Eastern and Southern Chad"

The myth of the antelope (oryx, damalisque, depending on the populations concerned) is part of the culture of the Zaghawa Arabs (sometimes called the Djumbo Dirong), of the Mimi Ab-tetel and of the Dadjo. A tyrant, whose oppressive behaviour is described in great detail, is invited to ride an antelope by those who wish to escape his excesses. While he is galloping inside a circle formed by his kin and affines, bound to the animal's back, a breach is opened and the tyrant is taken off to the West. His arrival in a foreign group, and subsequent marriage to one of its girls, leads to the formation of a new ethnic group. In another story, the tracks are marked by his torn limbs that give birth to as many human groups. These two schemes correspond to the history of the population, as traced through field surveys.

This myth is also part of the lore of many different Sara groups. There, it is restricted to the portion relating to the foundation of a human group: the hero no longer appears as a tyrant, but rather as a wise and generous man.

Keywords: Founding myth — Population history — Tyranny — Political organization — Taboo — Antelope — Zaghawa Arabs — Djumbo Dirong — Dadjo — Mimi Ab-tetel — Sara.

Mette Bovin: "The Beautiful Cow'. Praise-songs about animals and human beings by the Wodaaabe nomads of Niger"

Wodaaabe poetry and songs provide clear indications of the distinction between the male and female genders. The man is generally praised as "the owner of a beautiful animal", whereas the woman is most often portrayed as "animal-like" with "ears like a sheep". The man has a higher status than the woman, who is literally called "the one who follows". Young Wodaaabe men are said to dance "like cranes", whereas women are said to run in the bush "like guinea fowls" or to jump like earth squirrels. Men are sometimes associated with elegant high-flying birds, whereas women are depicted as "down-to-earth" -touching the ground, or even located underground, in caves. In Wodaaabe culture, men represent order, "culture" and "civilisation", while women represent disorder, chaos, uncontrolled "animal-like behaviour" and sometimes even destruction and danger. This is why Wodaaabe women must always sleep with at least some jewellery – a sign of culture on their "wild" bodies.

Keywords: Wodaaabe — Niger — Animal hierarchy — Poetry — Songs — Gender relations.

Saibou Nassourou: "A *boori* poem by Yâya Nguessek, a Fulani cattle herder in Adamawa"

This is a commentary and translation of a Fulani poem of 153 verses, belonging to the *boori* type. This type of poetry has not yet been documented in scientific publications. It is to be found in Cameroon in the Adamawa and it is close to the *daacol* poetry of far Northern Cameroon. According to Christiane Seydou's typology of Fulani literary genres, *daacol* itself is close to *jammooje na'i* of Mali. The *boori* is a poetical description of Adamawa and its riches. It mentions the different categories of society: slaves, noble Fulanis, kings, notables, and non-Fulanis (*haabe*). Above all, it speaks of cattle, which are so close to men, and which the poet excels in describing. The young herders spend the days herding cattle, and at night enjoy themselves in the *hiirde*. This poem is not a mere product of Yâya Nguessek's mind, but exemplifies the cultural expression of his people.

Keywords: Cameroon, Adamawa — Fulani poetry — Pastoralism — Society — Environment.

4. Animals And The Imaginary

Mahalia Lassibille: "Man and cow in Wodaaɓe aesthetics"

The relation between man and animals is often studied from an economic point of view. But an aesthetic perspective is also possible, as the example of the Wodaaɓe –a Bororo Fulani group– perfectly illustrates. These nomadic shepherds apply the same aesthetic criteria to men and *bororodji* zebu. Thus, the relationship between the Wodaaɓe and their zebras becomes an alliance, one so profound that it is manifested in their bodies. The beauty of cattle and that of humans is combined in the symbolism of the fertility and eternity to which every people aspires.

Keywords: Beauty — Breeding — Aesthetic — Shepherd — Fulbe Bororos — Cows — Wodaaɓe — Bororodji zebu.

Henry Tournoux: "Animal jinnis among the Fulani of Diamaré"

According to a Moslem belief, jinnis are divine, intelligent creatures, usually not perceived by humans. They can appear under different forms. Although jinnis occupy an invisible world, some people are believed to have special relations with them. There is a belief among the Fulani of Maroua that there is sexual differentiation among jinnis, and that some jinnis have a human and others an animal nature. On the basis of data I gathered, I attempt to describe these mysterious, yet omnipresent creatures.

Keywords: Jinnis — Mythology — Beliefs — Maroua — Fulani — Islam — Northern Cameroon.

Catherine Baroin: "The donkey, man's ill-loved companion"

In Saharo-sahelian societies, the donkey is a very common and useful animal, and yet it is widely despised. We deal here with the position of the donkey in Tubu society: its economic importance, its status, and the way man perceives this animal. A comparison is then made with the donkey's status

in neighbouring societies. The special role of the donkey in Tubu and other folktales is analyzed, thus suggesting an explanation for the widespread scorn felt for this animal.

Keywords: Donkey — Tubu — Teda-Daza — Social status — Animal hierarchy — Oral literature — Shame — Zoophilia.

Christian Seignobos: "*Jaglavak*, the prince of insects among the Mofu of Northern Cameroon"

In the mountains of Northern Cameroon, the Mofu live (or lived) with their insects. They consider them to have the same political structure and the same kinship relations as humans. A *Dorylus*, *jaglavak*, is believed to be at the centre of the insect world. According to a whole ritual, it is collected by the Mofu in order to rid their houses of noxious insects such as *Termitidae*, *Formicidae*, etc. *Jaglavak* also delivers the "stones" of war to the mountain chiefs. In the old times, the political leaders sought to derive information from the observation of the behaviour of these insects.

Keywords: Insects — *Termitidae* — *Formicidae* — *Dorylus* — Northern Cameroon — Mofu.

Jeanne-Françoise Vincent: "Panthers, locals and princes. Symbolic representations of power in the Northern Cameroon mountains"

According to the Mofu-Diamare, the panther maintains relationships both with autochthonous groups and political chiefs, despite their contrasting social status. Other clans claim that this animal is related to the autochtones, yet the panther is also the animal of the prince, who wishes to identify with it, since he deems it necessary to frighten his people in order to establish his authority.

Thus two differing conceptions of power –which many other African societies share in whole or in part– coexist here in a remarkably clear fashion: an ancient power linked to the earth, which is held by autochtones and symbolized through the panther; and a strong political power, which must nevertheless accept this other, independent power, and its control over nature.

Keywords: Panther — Local people — Spirits of nature — Traditional religion — Power on earth — Political power — Symbols.

Igor de Garine: "Contribution to the ethnology of the dog in Northern Cameroon and South-West Tchad (Masa, Muzey, Tupuri, Kera)"

The Masa and most of the Muzey of Northern Cameroon do not practise cynophagia. Their dogs are given names in a way similar to humans. They are used as watchdogs and for hunting. They are trained accordingly, and magical practices are used to protect them and enhance their efficiency. Dogs are used in rituals related to incest, in feuds, and in placating water and bush deities. They appear as messengers between human communities, the wilderness and the supernatural world. In tales, dogs appear as rather clumsy and inadequate assistants to man, connected with the bush, trees and the sky. They should not be buried in the earth. In settlement myths, dogs help the founding ancestor to discover water and settle close to it. An ambiguous creature, at the limit of Nature and Culture, dogs help man in the bush but may also bring damage to the community, such as spiritual pollution and rabies.

Keywords: Dog — Guardian — Hunting — Rituals — Mythology — Masa — Muzey — Northern Cameroon — Tchad — Cynophagia.

Françoise Dumas-Champion: "Animal-related cults among the Masa (Chad)"

For the Masa as for neighbouring peoples of the Logone river basin, an animal appearing outside its usual environment is interpreted as a spirit manifesting itself. This leads to the observance of a cult that forbids the killing or eating of the species in question. If this prohibition is not respected, the animal becomes an agent transmitting sickness or death. The characteristics of this type of cult are presented, and comparisons are made between the various ways of ritually treating persons who have come into contact with certain categories of animals: "bitter" animals, animals with the power of vengeance, and animals that cause impurity (*yowo*).

Keywords: Animal cults — Causes of sickness — Symbols — Masa — Chad.

Suzanne Ruelland: "Man and animal among the Tupuri. Realities and representations"

For the Tupuri who live from farming in Southwest Chad and in Northeast Cameroon, the raising of domestic animals is the chief source of wealth, which in turn provides power and social influence. Livestock exchanged for wives -often symbolically identified with fertile cows in songs and name-giving- is also sacrificed to propitiate gods and ancestors. The herding of cattle provides for daily contact, at times institutionalized into a cattlemen's "club". Despite hierarchy, man and his domestic animals live in a complementary intimacy which at times crosses the borders between the two kingdoms, with rare cases of socially reprimanded zoophily. Contrasting with this osmosis between mankind and the animal reign, the relationship between man and wild animals is antagonistic. Only a few specialised hunters venture into the bush, nowadays more a myth than a reality, but still considered a dangerous world where wild animals do not allow themselves to be tamed. Wild animals are most often said to be the embodiment of supernatural beings or spirits which, though not necessarily hostile, are yet to be feared. However, some wild animals are said to have granted their help to ancestors of patrilineages whose members acknowledge the past friendship by abstaining from hurting or eating them. Therefore, the relationship between man and animal stretches from the very intimate to an extreme alterity, and the positions of power and authority are diversely held, at times by man, at times by an animal.

Keywords: Cattle — "Totemism" — Brideprice.

5. Animal Breeding And Social Stakes

Christian Seignobos: "The social breeding of the Musey pony. Gobo area, Northern Cameroon"

The Musey society of Chad and Northern Cameroon, like the neighbouring Marba, was focussed on the pony. This animal was used in paying bridewealth, as well as in a hunting and pillaging way of life. From birth till death, the pony was cared for and protected by rituals, almost like a human being. These practices tend to be abandoned and ponies are now frequently

encountered animals in communities where the farmer has taken the warrior's place.

Keywords: Pony — Musey — Social breeding — Northern Cameroon — Chad.

Edmond Bernus: "Camel, horse, dog. Myths and symbolism of three Tuareg domestic animals"

These three domestic animals play an important role among the Tuareg, but their role is not the same at the different levels of society. The camel—or more accurately the dromedary—plays an important part in this nomadic community. It is indispensable as a means of transport and the very basis of the caravan. It is fundamental to each person's symbolic imagination. An aristocrat cannot marry unless his bridewealth includes a number of these animals. Camel milk is a highly treasured staple: it transmits no disease, it is essential to children's growth, it relieves and cures. Objects associated with camels are very elaborate: saddles with cross-shaped knobs, women's saddles, etc.

The horse is a costly animal because it must be fed with millet and milk. It is therefore very rarely seen and is restricted to great leaders and great marabouts. Among horses, the *Bagzan* is a prestigious animal, so rare that its ownership is most often divided among several people. Its origin myth relates it to the history of the Tuareg; it is a fabulous animal, more akin to Pegasus than to Bucephalus.

The dog is a greyhound who, like the horse, is fed by man. It is used for hunting purposes but not—strange though this may seem for pastoralists—as a herd-keeper. All social groups do not appreciate dogs in the same way. Tuareg society applies to domestic animals a hierarchy parallel to its own: horses and camels are associated with the aristocracy, while goats were long associated with vassals. Dogs are scorned by aristocrats and marabouts, and linked to the hunting practices of vassals and certain groups of servile origin. Thus, animals reveal a hierarchical society, that furthermore includes some specialized groups.

Keywords: Cattle-breeding and society — Shepherds — Tuareg — Animals and social hierarchy — Camel — Dog — Horse.

José C.M. Van Santen, Juliette Schaafsma: "Cattle breeding in Mafa society. Sacred bull and secular cows"

The Mafa people of the Mandara mountains have often been characterised as subsistence farmers with millet as their main crop. Although most people did own sheep and/or goats and poultry, these were not present in large numbers. The bull served mainly ritual purposes and was sacrificed during the bullfeast, *maray*. Cows were hard to find on the terraced inaccessible slopes of the Mafa people. Cows were not a part of their social system: they do not play a part in the many stories in which the relation between domestic and "wild" animals come to the fore, and they are not a part of the bride-wealth –unlike the case in many other parts of the continent. In contrast, the "sacred" bull should never leave his hut, located inside the compound, and was sacrificed in order to maintain the continuity of the different clans of this patriarchal society. However, in 1997, to my great surprise, my students not only kept making references to cows in Mafa society and treated their existence in the economic structure of the Mafa as if they had always been there, but they also referred to Mafa informants who did the same. This may be due to regional differences, as well as to new economic endeavours the Mafa undertake to invest the money that is earned during labor migration. In my contribution, I investigate how cows are integrated into Mafa society, and how they are related to the "sacred" bull.

Keywords: Mafa — *Maray* — Ritual — Sacred bull — Cow — Cameroon.

Cécile Pouget: "The former slaves of Adamawa Fulani and stock raising"

At the beginning of the nineteenth century, the Fulani reached the high breeding area of Adamawa and gathered in fortified centers in order to devote themselves to religious studies and politics. Their productive activities were carried out by the slaves they had captured during the wars of conquest. During colonization and independence, slaves were emancipated. These slaves never took advantage of their new freedom to develop any pastoral activity. Their social, cultural, demo-

graphic, and economic heritage still keeps them on the fringe of Fulani society. Even now, few of them have herds, or even a pair of bulls for plowing. This economic disadvantage often leads them to seek their former masters' protection.

Keywords: Slaves — Emancipation — Cattle breeding — Farming — Fulani — Adamawa — Cameroon.

Eric Vall: "Animal traction in Northern Cameroon since 1985"

Animal traction started in Northern Cameroon in the 1950's when cotton cultivation developed, cattle being already raised in the area. Bulls are used mainly for plowing, a little for cleaning and ridging, and much less for transport. The use of donkeys and horses spread rapidly over the last fifteen years. These animals are much less expensive for farmers. Agricultural conditions and socio-historical factors determine the choice of draught animals. The development of animal traction is a major demand of local farmers, and needs to go together with developing credit and networks of smiths, and increasing the number of agricultural advisers.

Keywords: Animal traction — Agricultural development — Cattle — Horses — Donkeys — Northern Cameroon.

Christine Raimond: "From complementarity to competition. Farming and herding in flood areas of the Lake Chad basin"

In the south of the Lake Chad basin, the cultivation of transplanted sorghum —called *masakwa* in Nigeria, *muskwari* in Northern Cameroon, *berbere* in Chad— has a growing importance in the landscape and in the systems of production. The example of three villages shows a rapid spread of this system of cultivation as a result of the droughts and the introduction of cotton. The cultivation of this sorghum has been progressively extended to the temporarily flooded areas, traditionally used for grazing in the dry season, in what seems to be an ineluctable evolution. The transhumant livestock owners are the greatest losers in this situation. Powerlessly facing the extension of the cultivated fields, in both dry and flooded areas, they seem constrained to settle in villages.

Keywords: Agro-pastoralism — Sorghum of flooded areas — Livestock owner — Pastoral area — Settlement — Northern Cameroon — Chad.

6. Animals And Sustainable Development

Eric Garine Wichtitsky: "Hunting in a peasant society. The Duupa of the Poli massif (Northern Cameroon)"

The Duupa of the Poli mountains in Northern Cameroon have an economic system based on agriculture, but hunting is still practised. The ecological aspects of this predatory activity show up the agrarian nature of this society: hunting is performed during the dry season, when no work has to be done in the fields; most of the catches are anthropophilic species (mainly rodents), the commonest ones in this biota deeply modified by human action. Although its contribution to the subsistence system is meager (the contribution to the diet is negligible), hunting remains a highly esteemed activity, especially among the young men, because of its entertainment aspect and its important symbolic value. Now that the protection of biodiversity and the repression of poaching have become important in development policies, it seems important to acknowledge the social dimension of hunting among the populations of Northern Cameroon.

Keywords: Ethnozoology — Hunting — Mode of subsistence — Northern Cameroon — Duupa.

Mélanie Requier-Desjardins: "Access to common pastures. An economic approach to pastoral mobility"

The mobility of breeders and of cattle is an old characteristic of some semi-arid African regions: some researches in geography and anthropology have shown how the pastoral way of life takes place in a natural environment characterized by uncertainty in resources availability. We focus on the flood plain of the Logone river in the Northern part of Cameroon, where economic policies and development projects have been modifying the pastoral environment for the last twenty years. It appears that the common pastures which are the basis for the survival of pastoralism have been decreasing. It seems that access to these pastures was regulated by the various types of

contracts negotiated by mobile breeders, customary authorities, peasants, and the State. The power of these actors has changed and different regulations are appearing.

After finding out what the cost of the access to water and to pastures is for the mobile breeders, we try to compare two breeding systems from the point of view of efficiency. One system is mobile and the other is sedentary. Applying both an historical approach and a development perspective, we attempt to see how the various actors coordinate the use of common pastures, particularly in the Mindif-Moulvoudaye zone.

Keywords: Herding — Mobility — Sedentariness — Development projects — Access to common pastures — Regulations — Cost.

Claude Arditi: "Sara peasants and Arab pastoralists in Southern Chad. From conflict to peaceful coexistence?"

During the last thirty years the decline of rainfall has changed the climate and ecology of the Sahelian region. This situation has worsened due to political instability and war, and changed the way of living of herders who have settled in great numbers in the Southern region. Cotton production has increased at the expense of staple food crops, deeply transforming the agricultural systems. Since agriculture remains largely unmechanized, cassava production is emphasized to the detriment of cereals, and now represents the major obstacle for herders and their cattle. Deadly conflicts with peasants often occur when their fields are destroyed. Nevertheless, the cotton area presents many advantages for the herders: water is abundant, the population numerous, and a few towns offer marketing opportunities for milk, butter, meat, and cattle. The herders express their wish to remain in the cotton area in spite of conflicts with peasants, and call for official intervention to prevent feuds. But, up to now, settlement is only sought by civil associations, who seek to promote peaceful relationships in the future.

Keywords: Pastoralism — Arabs — Agriculture — Sara — Conflicts.

Denis Reiss, Eric Cardinale, N'Chare, Moïse Labonne: "Pastoralists confronted with tsetse flies in Northern Cameroon"

Eradicating tsetse flies, as the endeavours in Cameroon demonstrate, is a difficult task. The constant coming and going of cattle leads to reinfection of pastures once freed from tsetse. In order to prevent this, cattle herders now need to rely on their own means. Such an experience is now under way with Fulani pastoralists to the South of Garoua. The cooperation of herders in the tsetse eradication program is ensured through a scheme that takes into account both their herding practises and the information system which is available to them. The collaboration between the different proponents in the program leads to the spread of this new means of fighting the tsetse, and to making pesticides and spray equipment readily available.

Keywords: Cameroon — Tsetse fly — Herders — Information system — Pastoral system — Innovation.

Jean Boutrais: "Cattle and tsetse flies. The chronicle of a herding development policy in Adamawa (Cameroon)"

The Cameroonian (and Central African) Adamawa has long been considered a favourable area for cattle herding, because there were no tsetse flies. In the 1960's, however, the spread of tsetse greatly damaged the herds in Adamawa. In order to safeguard the Fulani economy and culture, based on cattle herding, the Cameroonian Government tried to fight this ecological pest. This tsetse fighting policy is one of the widest ever undertaken in sub-Saharan Africa, in terms of scope and duration, financial means and questions raised. Several stages can be distinguished, based on the techniques used, the results obtained, and the underlying conceptions. Going beyond this chronological sketch, one may ask why the tsetse invaded the Adamawa plateau in the first place and whether lasting eradication is now fully achieved.

Keywords: Cameroon — Adamawa — Fulani herding — Tsetse — Pastoral development — Development policy.

Roger Blench: "The Nigerian National Livestock Resource Survey. A personal account"

This paper presents a personal view of the Nigerian National Livestock Resource Survey (NNLRS), which took place between 1989 and mid-1991, and for which the author was ground survey director. Although the survey was framed as a technical and statistical exercise, it carried strong political overtones. The entire country was surveyed for both numbers and production systems of all species of livestock. A summary of the different methods used and the principal numerical results is given. This is followed by an overview of the problems in obtaining accurate numerical data, with some consideration of the reasons for this. The reception given to the report by the Nigerian Government was unwelcoming, partly because the data were seen to be the antithesis of the politically agreed upon statistics used for allocating resources. In the event, the data was not used for livestock planning.

Keywords: Nigeria — Livestock census — Air-ground survey — Consultancy — Institutional politics.

Jean-Charles Clanet: "Spatial structures and pastoral cultures. Or the limits of nation-states and tribal organizations in Central Africa"

Analysing the relationships between a pastoral system and the social organisation that goes with it is particularly interesting in the Lake Chad basin, since all the agro-pastoral situations found in sub-Saharan Africa are represented there. It is thus easy to show, among other things, how flock structure and group movements are intertwined, or how kinship between stock owners sets limits to herd sizes. If one takes the whole pastoral system into account, however, what appears most striking is not so much the logics that relate the herders to their flocks, as the regularity of spatial structures. In spite of droughts or political crises in which regional constraints are paramount, all social groups within pastoral cultures are engaged in a fight for power inside nation-states whose roles go far beyond those assigned to pastoral systems by the world economy.

Keywords: Chad — Pastoralism — Spatial structures — Political organisation — State — Migrations.



LAVAUZELLE
graphic

F-87350 PANAZOL

N° imprimeur : 9076525-99

Dépôt légal : Oct. 1999




Les relations entre l'homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad sont abordées dans une perspective pluridisciplinaire qui englobe une large gamme d'animaux. Elles ne sont pas limitées aux activités d'élevage mais prennent également en compte des animaux semi-domestiques, voire d'autres dits sauvages.

De grands animaux donnent souvent lieu à des représentations symboliques mais, dans certaines sociétés, c'est aussi le cas d'insectes, par exemple de criquets. Toute une série d'animaux participe à l'imaginaire social dans le domaine linguistique, la littérature orale, les valeurs esthétiques. De nombreuses sociétés instaurent une hiérarchie dans le monde animal, parallèle à celle des humains. Les animaux les plus valorisés sont accrédités d'une part d'humanité : ils occupent une place importante dans les relations sociales, ils font l'objet de rituels, ils relèvent d'une aristocratie.

Au-delà des jeux de reflets entre un monde animal diversifié et les sociétés humaines du bassin tchadien, les enjeux économiques privilégient quelques espèces animales, en particulier les zébus. Mais la prospérité de cet élevage reste dépendante d'une écologie favorable. Celle-ci peut être modifiée par des techniques modernes, elle n'en reste pas moins liée aux relations à long terme des sociétés avec l'environnement.

Animaux domestiques – Grande faune – Insectes – Relations sociales – Représentations symboliques – Élevage-environnement.



IRD Éditions

213, rue La Fayette
75480 Paris cedex 10

Diffusion

32, avenue Henri-Varagnat
93143 Bondy cedex
fax : 01 48 02 79 09
e-mail : diffusion@bondy.ird.fr

150 FF t.t.c.

22,87 €

ISSN : 0767-2896
ISBN : 2-7099-1436-0